

**O RACJONALNOŚCI W RELIGII I W RELIGIJNOŚCI
(RAZ JESZCZE)**

Wykłady

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Zbigniew Drozdowicz

**O RACJONALNOŚCI W RELIGII
I W RELIGIJNOŚCI
(RAZ JESZCZE)**

Wykłady



POZNAŃ 2010

Recenzent: *prof. dr hab. Zbigniew Stachowski*

© Copyright by Zbigniew Drozdowicz 2010

Projekt okładki: *Dorota Bojkowska*

Redaktor: *Renata Madełło-Filipowicz*

Redaktor techniczny: *Krystyna Jasińska*

ISBN 978-83-232-2214-9

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10

www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 12,00. Ark. druk. 13,25

Druk i oprawa: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, POZNAŃ, UL. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści

Wprowadzenie	7
WYKŁAD I	
Religia i religijność w ujęciu E. Durkheima	11
1. <i>Credo</i> durkheimowskiego socjologizmu	12
2. <i>Elementarne formy życia religijnego</i> – zagadnienia wstępne	16
3. Totemizm australijski jako religia elementarna	19
WYKŁAD II	
Religia i religijność w ujęciu M. Webera	31
1. <i>Credo</i> weberowskiego socjologizmu	32
2. Weberowskie typologizacje	37
3. <i>Etyka protestancka i duch kapitalizmu</i>	41
4. <i>Gospodarka i społeczeństwo</i>	47
5. <i>Starożytny judaizm</i>	54
WYKŁAD III	
Religia i religijność w ujęciu W. Jamesa	61
1 <i>Credo</i> jamesowskiego pragmatyzmu	61
2. Pragmatyczny humanizm, nacjonalizm i religijność	63
3. Pragmatyczna adaptacja i akomodacja	65
4. Pragmatyczne ujęcie doświadczenia religijnego	68
5. Religia i religijność ludzi „zdrowomyślnych”	71
6. Doświadczenie mistyczne	74
7. Wnioski ogólne W. Jamesa	77
WYKŁAD IV	
Religia i religijność w ujęciu G. van der Leeuwa	81
1. <i>Credo</i> religioznawczego fenomenologizmu	82
2. Przedmiot religii	85
3. Podmiot religii	90
4. Przedmiot i podmiot religii „razem wzięte”	94
5. Dopelnienia	98

WYKŁAD V

Religia i religijność w ujęciu M. Eliadego	105
1. <i>Credo</i> morfologii <i>sacrum</i>	106
2. Natura i struktura mitu	108
3. Natura i struktura <i>sacrum</i> i <i>profanum</i>	112
4. Pożytki z historii religii	117

WYKŁAD VI

Religia i religijność w ujęciu R. Starka i W.S. Bainbridge'a	127
1. <i>Credo</i> naukowej teorii religii	128
2. Rdzeń teorii	130
3. Ewolucja bogów	134
4. Kapłani i magowie	136
5. Sekty i kultury	138
6. Niestandardowa teoria sekularyzacji	143

WYKŁAD VII

Religia i religijność w ujęciu P.L. Bergera i T. Luckmanna	151
1. <i>Credo</i> społecznego tworzenia rzeczywistości	151
2. Społeczeństwo jako rzeczywistość obiektywna	154
3. Społeczeństwo jako rzeczywistość subiektywna	158
4. Tworzenie świata religijnego i jego legitymizacja	160
5. Sekularyzacja świata społecznego w ujęciu T. Luckmanna	168

WYKŁAD VIII

Religia i religijność w ujęciu N. Luhmanna	177
1. <i>Credo</i> luhmannowskiego socjologizmu	178
2. Dogmatyka religijna	182
3. Transformacja kontyngencji	190
4. Sekularyzacja	193
5. Kościoły w nowoczesnym społeczeństwie	195

Bibliografia	203
---------------------------	------------

Indeks nazwisk	209
-----------------------------	------------

Wprowadzenie

Leibnicjańska zasada „nic nie jest bez racji” (*nihil esse sine ratione*) przekonuje zarówno swoją prostotą, jak zdaje się sporo obiecywać przy wyszukiwaniu, opisywaniu oraz wyjaśnianiu różnych form i typów racjonalności. W każdym razie jest ona na tyle sugestywna, że przyjąłem ją i stosowałem w analizach różnych ujęć racjonalności religii i religijności pojawiających się w tradycjach europejskich od czasów starożytnych do nowożytnych¹. Rzecz jasna, jej prostota i stosunkowo duża poręczność czy łatwość w stosowaniu ma swoją cenę. Jest nią m.in. swoiste „przerzucanie” się takim ze wszelkich miar podstawowym pojęciem jakim jest pojęcie *racji* – „przerzucanie” się językowe (od dawna wiadomo, że odznacza się ono wyjątkowo dużą wieloznacznością i elastycznością), jak i kontekstowe (wiadomo również od dawna, że konteksty, w których się ono pojawiało i pojawia niejednokrotnie zasadniczo się od siebie różnią). Jeśli w końcu udało się wskazać pewne historyczne standardy dla tego, co w życiu religijnym uchodziło lub mogło uchodzić za przejaw racjonalności mocnej oraz przejaw racjonalności słabej, to jednocześnie nie ulegało i nie ulega wątpliwości, że nie tylko przejawianie się tych racjonalności, ale także ich ujmowanie, przedstawianie i ocenianie, miało charakter względny. Krótko mówiąc, to co było lub mogło być uznawane za oznakę mocnej racjonalności w jednych okolicznościach historycznych, w innych mogło być i niejednokrotnie było uznawane za oznakę słabej racjonalności lub nawet nieracjonalności. Nie ma w tym niczego odkrywczego. Pojęcie *racji* bowiem (przy całym jego zróżnicowaniu) oraz pochodzące od niego pojęcie *racjonalności* w różnoraki sposób (ale zawsze rodzący istotne następstwa dla jego funkcjonowania) łączy się z pojęciem *działania*, a w przypadku, gdy chcemy wyjść poza sferę subiektywności i wejść w sferę takich m.in. obiektywności, jakimi jest życie religijne w różnych jego formach, różnych przejawach oraz w procesach różnych przemian *działania społecznego*, to

¹ Por. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności*, Poznań 2009.

znaczy – mówiąc słowami Maxa Webera – „działania zorientowanego na przeszłe, obecne lub oczekiwane w przyszłości zachowanie innych ludzi”. Można zatem powiedzieć, że przy tak zorientowanym pragnieniu nie tylko „nic nie jest bez racji”, ale także „nie ma żadnej racji bez działania społecznego”. Tej rozszerzonej formuły racjonalności trzymam się w analizowanych i prezentowanych tutaj ujęciach religii i religijności.

Na potrzebę jej stosowania w takim rozszerzeniu wskazują m.in. prezentowani w tym zbiorze wykładów filozofowie i uczeni – Émile Durkheim, Max Weber, William James, Gerardus van der Leeuw, Mirce Eliade, Rodney Stark, William S. Bainbridge, Peter L. Berger, Thomas Luckmann i Niklas Luhmann. Jej przyjęcie oznacza – poza wszystkim innym – konieczność odejścia od operowania dualnym schematem racjonalność i irracjonalność oraz wprowadzania znacznie bardziej złożonych opozycji i dopełnień. Próbę ich wprowadzenia podjęli już „ojcowie założyciele” współczesnej socjologii, to jest Durkheim i Weber, ale – jak pokazały późniejsze dyskusje wokół ich stanowisk – problemu tego nie rozwiązali na tyle poprawnie, aby mogło to zadowolić współczesnych socjologów, religioznawców oraz przedstawicieli innych jeszcze dyscyplin społecznych.

Zgłaszane przez nich korekty łączy przekonanie, że w analizowaniu, opisywaniu i wyjaśnianiu takiego zjawiska społecznego jakim jest religia i religijność proste schematy, proste formuły językowe, czy też proste rozwiązania mają ograniczone zastosowanie, a schematyzacja, upraszczanie czy redukcja problemów złożonych do prostszych ich części składowych jest wprawdzie zasadne, ale musi podlegać takim zasadom, które mają swoje wyraźnie określone i wyłożone racje (i w tym sensie są racjonalne). Inaczej mówiąc, powinno ono być *uwikłane* w takie sprawdzone (i sprawdzalne) procedury postępowania naukowego, o których można z przekonaniem powiedzieć, że spełniają współczesne kryteria naukowości. Rzecz jasna, kryteria te również są *uwikłane* – w różnego rodzaju teorie i praktyki badawcze występujące w różnych dyscyplinach, w różnego rodzaju cele stawiane różnym naukom i sposoby ich osiągania, a nawet w różnego rodzaju naukowe „mody” występujące w różnych naukach społecznych. Nie jest to oczywiście pełna lista tych uwikłań.

W przypadku każdego w miarę całościowego i jasno wyłożonego ujęcia religii i religijności (a tylko takie ujęcia mnie tutaj interesują) można wskazać te ogólne założenia i postulaty, które jako racje determinujące i uzasadniające stanowią dla nich swoiste *credo*. Ich wskazanie powinno być pewnym ułatwieniem w poruszaniu się po tak ogromnie zróżnicowa-

nym obszarze jakim jest refleksja przywoływanych tutaj filozofów i uczonych. Zapewne można zgłosić różnego rodzaju obiekcje i korekty do tego, co znalazło się w tym *credo*, w tym obiekcje dotyczące jego kompletności oraz poprawności oszacowania ich znaczenia. Dodam zatem tylko, że dla ułatwienia sobie zadania generalnie nie wchodzę w sferę prywatności przywoływanych tutaj filozofów i uczonych, w tym w sferę ich osobistej wiary – chyba że ma ona wyraźne przełożenie na proponowane przez nich obiektywizacje. Nie kwestionuję oczywiście zasadności twierdzenia, że jest to sfera, w którą *uwikłane* są proponowane przez nich ujęcia religii i religijności. Analizowanie i przedstawianie tych *uwikłań* doprowadziłoby być może do interesującego biografizmu, ale biografizmu zawierającego – jak zresztą każdy biografizm – sporą dozę incydentalności, przypadkowości i niepowtarzalności. Jestem przekonany, że nie o to głównie chodzi w weberowskim pojęciu *działania społecznego*. Muszę przy tym wyraźnie powiedzieć, że M. Weber stanowił i stanowi dla mnie ważne źródło inspiracji w prowadzonych badaniach nad religią i religijnością.

Wykład I

Religia i religijność w ujęciu E. Durkheima

Émile Durkheim (1858–1917) należy do tych uczonych, których badania i ustalenia zachowały, mimo upływu czasu, jeśli nie walor aktualności, to co najmniej zdolności do inspirowania współczesnych badaczy do szukania odpowiedzi na podstawowe pytania związane z religią i religijnością w tych rejonach, które laikowi mogą się wydawać egzotyczne lub anachroniczne. Dotyczy to w szczególności jego *Elementarnych form życia religijnego*, dzieła stanowiącego swoiste podsumowanie jego wieloletnich badań i przemyśleń¹. Odpowiedź na pytanie, czy w tych badaniach jest miejsce na racjonalność jest i nie jest prosta. Jest prosta o tyle, że wpisują się one w szeroki i zróżnicowany nurt scjentyzmu drugiej połowy XIX i pierwszych dziesięcioleci XX stulecia. Natomiast nie jest prosta o tyle, że w samych „elementarnych formach życia religijnego” nie chodzi przede wszystkim o racjonalność. Ich badanie wymaga jednak takich kompetencji i umiejętności, które umożliwią wzniesienia się ponad bogactwo pierwotnych wierzeń i praktyk religijnych oraz dostrzeżenie w nich pewnych generalizacji lub też – mówiąc językiem samego Durkheima – „fundamentalnych wyobrażeń i rytualnych postaw, które [...] wszędzie mają to samo znaczenie i wszędzie wypełniają te same funkcje. Są to właśnie owe elementy trwałe, konstytuujące to, co w religii wieczne i ludzkie”. Jest to bez wątpienia związane z racjonalnością i racjonalizacją działań poznawczych. Tak zresztą są one przedstawiane przez samego Durkheima w rozprawie, z której pochodzą te słowa².

¹ „Publikacja tego dzieła (w 1912 r. – uwaga własna) została poprzedzona długim okresem intensywnej działalności intelektualnej, w którym nie pojawiło się żadne inne dzieło Durkheima w postaci książki. [...] Książka ta jest najbardziej etnologiczną pracą Durkheima, opierającą się w pełni na materiałach etnograficznych. Poprzedziły ją liczne drobniejsze studia, także wykorzystujące dane zebrane przez antropologów i również dotyczące życia społeczeństw pierwotnych”. Por. E. Tarkowska, Wstęp do wydania polskiego *Elementarnych form życia religijnego* (Warszawa 1990, s. XVII i d).

² „Naszym celem zasadniczym – stwierdza tam – jest [...] rozciągnięcie naukowego racjonalizmu na badania zachowania ludzkiego poprzez pokazanie, że rozważane *ex post*, dają

1. Credo durkheimowskiego socjologizmu

Credo to zostało przedstawione w *Zasadach metody socjologicznej*. W przedmowie do drugiego wydania tej rozprawy Durkheim pisze, że jej „pojawienie się po raz pierwszy (1895) wywołało dość żywe spory” oraz natrafiło na „gwałtowny opór przedstawicieli opinii potocznej”. Dalej wyjaśnia, że opór ten brał się z bezpodstawnego „posądzenia o realizm i ontologizm” lub też – co na to samo wychodzi – „wyłączenia elementu duchowego z socjologii”. Pierwszym zatem z założeń owego socjologizmu jest stwierdzenie, że socjologia jest nauką o faktach społecznych, ale fakty te „nie są materialnymi rzeczami”. Odpowiedź na pytanie – czym one są? – znajduje się w części pierwszej tej rozprawy; w podsumowaniu do niego Durkheim podaje definicję faktu społecznego³. Drugie z założeń tego socjologizmu dotyczy obserwacji faktów społecznych przez socjologa. We wspomnianym już tutaj wprowadzeniu zostaje ono sprowadzone do „żądania, by socjolog wprawił się w taki stan ducha, w jakim znajdują się fizycy, chemicy czy fizjologowie wtedy, gdy zapuszczają się w nie zbadane jeszcze regiony swej działalności naukowej”. Natomiast w części drugiej *Zasad* podaje on kilka precyzujących to żądanie postulatów i zaleceń, nazywanych przez niego również zasadami⁴. Trzecie z założeń tego socjologizmu związane jest z typami faktów społecznych. W części wprowadzającej Durkheim jedynie sygnalizuje istnienie tak różnych typów tych faktów jak: wewnętrzne i zewnętrzne wobec jednostek, dotyczące życia zbiorowego oraz dotyczące życia jednostkowego, zachodzące w świadomościach „samotnych” oraz zachodzące w świadomościach zbiorowych itd.⁵. Nato-

się one sprowadzić do stosunków przyczynowo-skutkowych, które następnie za pomocą nie mniej racjonalnej operacji można przekształcić w zasady działania na przyszłość”. Por. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000, s. 4 i d.

³ „Faktem społecznym – stwierdza tam – jest wszelki sposób postępowania utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu lub nie; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji” (tamże, s. 41).

⁴ Jedną z nich jest zalecenie-zasada by „przedmiotem badań czynić jedynie grupę zjawisk uprzednio zdefiniowanych przez pewne wspólne im cechy zewnętrzne i obejmować tym samym badaniem wszystkie zjawiska, które odpowiadają danej definicji” (tamże, s. 65).

⁵ Można przy tym zapytać: „czy przedstawienia jednostkowe i przedstawienia zbiorowe nie są jednak do siebie podobne [...], a następnie, czy w wyniku owych podobieństw pewne najogólniejsze prawa nie są wspólne obu dziedzinom. Mity, legendy ludowe, pojęcia religijne wszelkiego rodzaju, wierzenia moralne itp. wyrażają rzeczywistość inną niż indy-

miast w trzecim punkcie tej rozprawy przedstawia on zasady rozróżnienia faktów „normalnych i patologicznych”. W podsumowaniu do niego stwierdza, że wprawdzie „zasadniczym celem wszelkiej nauki o życiu, czy to osobniczym, czy to społecznym, jest określenie stanu normalnego, określenie go i odróżnienie od stanu patologicznego”, to „normalność nie jest dana w samych rzeczach [...], przeciwnie, jest ona cechą, którą my sami przypisujemy im z zewnątrz, której im z jakichś przyczyn odmawiamy”, i jeśli nie chcemy popaść w arbitralizm, „powszechność zjawisk musi być uznana za kryterium ich normalności”. Czwarte z tych założeń dotyczy zasad tworzenia typów społecznych i ich klasyfikacji (tworzenia ich w celu ułatwienia ich interpretacji), zaś piąte zasad wyjaśniania faktów społecznych.

W każdej z tych grup zasad można znaleźć takie założenia, które – wyjęte z szerszej całości – dają krytykom durkheimowskiego socjologizmu podstawy do „posądzenia o realizm i ontologizm” oraz wiążący się z tym idiografizm. Szczególnie wyraźnie widoczne są one przy prezentacji zasad tworzenia typów społecznych. Już w pierwszych zdaniach tego punktu rozważań mówi się m.in., że „każdy lud ma swą fizjonomię, swój swoisty ustrój, swe prawo, swoją moralność, swoją organizację ekonomiczną, które odpowiadają tylko jemu: wszelka generalizacja jest prawie niemożliwa”. Nieco dalej zaś Durkheim dodaje, że „na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż jedynym sposobem postępowania jest badanie każdego społeczeństwa z osobna”. Jednak jeszcze dalej okazuje się, że „prawie niemożliwa” i „na pierwszy rzut oka może się wydawać” to jednak nie to samo, co niemożliwość sformułowania generalizacji społecznej, czy też badania społeczeństw jako pewnej całości i w pewnej „łączności”. Wprawdzie taki filozof społeczny jak August Comte będzie się upierał przy tym, że „to, co było lub jest dobre dla jednego społeczeństwa, nie nadaje się dla innych społeczeństw”, to taki socjolog jak Durkheim będzie utrzymywał, że „społeczeństwo to nic innego jak różne kombinacje jednego i tego samego społeczeństwa pierwiastkowego”, a „organizmy społeczne są tylko różnymi kombinacjami jednej i tej samej jednostki anatomicznej”⁶. Pojęcia „organizm” i „anatomia” powinny być tutaj wzięte w cudzysłów, bowiem nie chodzi o biologię, czy fizjologię, lecz o taką socjologię i takiego socjologa,

widualna, ale, być może, sposób ich przyciągania się i odpychania, łączenia i rozłączania jest niezależny od treści i wiąże się jedynie z ogólnymi właściwościami wszystkich przedstawień” (tamże, s. 15).

⁶ Por. A. Comte, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973.

który ma świadomość zarówno specyfiki swojego przedmiotu badań, jak i specyfiki uzyskiwanych wyników badawczych. Specyfikę tę Durkheim przedstawia poprzez porównanie socjologii z fizjologią zwierząt: „U zwierząt występuje swoisty czynnik, który nadaje cechom rodzaju osobliwą siłę i trwałość: jest nim reprodukcja. [...] Istnieje siła wewnętrzna, która je utrwała na przekór płynących z zewnątrz bodźców ku zmianie. Siłą tą są dziedziczne nawyki. [...] Cechy społeczeństwa nie mogą być wzmacniane przez reprodukcję, gdyż trwają tylko jedno pokolenie. [...] Wyróżniające cechy rodzaju społecznego nie uzyskuje się tedy dzięki dziedziczności nadwyżki siły umożliwiającej stawianie oporu odmianom indywidualnym. Cechy te zmieniają się bez końca pod wpływem działania okoliczności”⁷. Tak czy inaczej wychodzi na to, że trzeba rozpoznać to, co się zmienia, jak się ono „zmienia bez końca”, w czym się owe zmiany przejawiają oraz jakie one tworzą typu („możemy nazwać *morfologią społeczną* tę część socjologii, której zadaniem jest tworzenie i klasyfikacja typów społecznych”).

W części zawierającej prezentację zasad wyjaśniania faktów społecznych pojawiają się zarówno takie twierdzenia, które mogą dawać podstawy do posądzenia o psychologizm społeczny, jak i takie, które stanowią próbę odcięcia się od takiego psychologizmu, z którym zwykło się kojarzyć arbitralizm, woluntaryzm, czy subiektywizm; w każdym razie takiego, który Durkheim znajduje u Comte’a i Spencera⁸. Punktem wyjścia do odcięcia się od takiego psychologizmu w wyjaśnianiu faktów społecznych powinno być „szukanie oddzielnie przyczyny, która je wytworzyła, i funkcji, jaką to zjawisko pełni”. W jednym i drugim przypadku można mówić o ich racjach, ale w pierwszym o racjach przyczynowych, zaś w drugim funkcjonalnych. Jedne i drugie mogą mieć i mają zarówno swoje „formy elementarne”, jak i formy od nich pochodne, ale są to formy różne. Podawanym przez niego przykładem są m.in. „stałe postępu podziału pracy”. U ich podstaw znajduje się „konieczność utrzymania człowieka przy życiu”, ale ze strony „indywidualnej” (osobniczej) jest to instynkt samozachowawczy, natomiast ze strony społecznej jest to, a w każdym razie może być „rosnąca zaciekłość walki, wynikająca z większego zagęszczenia społeczeństw,

⁷ Por. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, wyd. cyt., s. 124 i d.

⁸ „[...] Comte sprowadza całą siłę napędową rodzaju ludzkiego do tej podstawowej tendencji, «która skłania człowieka do ciągłego polepszania swej doli», Spencer zaś do potrzeby coraz większego szczęścia” (tamże, s. 126 i n.). Por. H. Spencer, *Instytucje polityczne*, Warszawa 1990.

czyniąca coraz trudniejszym ostatecznie się przy życiu jednostek, które poświęcały się nadal zadaniom ogólnym. Instynkt samozachowawczy musiał więc zmienić kierunek”⁹. Przykład ten skłania Durkheima do sformułowania ogólnego postulatu, aby szukanie racji przyczynowych poprzedzało i warunkowało szukanie racji funkcjonalnych. Jednak „przyczyna zjawisk społecznych nie jest bynajmniej myślową antycypacją funkcji, jaką mają one pełnić; wprost przeciwnie, funkcja ta polega (często w każdym razie) na utrzymaniu wywołującej je przyczyny, która istniała wcześniej”. Podobnie zresztą psychologia nie jest nauką, której badania i ustalenia warunkują badania i ustalenia socjologiczne. Wprawdzie nie można powiedzieć, że „wprost przeciwnie, to drugie z nich warunkują pierwsze”, to jednak można powiedzieć, że socjolog typu durkheimowskiego stoi na stanowisku, że „zbiorowe wyobrażenia, emocje i tendencje nie rodzą się ze stanów świadomości poszczególnych osobników, lecz z warunków, w jakich znajduje się ciało społeczne jako całość” i w wyjaśnianiu faktów społecznych będzie stosował zasadę, że „przyczyny faktu społecznego należy szukać wśród wcześniejszych faktów społecznych, nie zaś w świadomości indywidualnej”. Zasada ta należy również do jego *Credo*.

W ostatnim punkcie tej rozprawy Durkheim przedstawia zasadę przeprowadzania dowodu w socjologii. Generalną zasadą jest w niej wykrywanie w pierwszej kolejności związków przyczynowych, wykrywanie „tylko i wyłącznie przez porównanie wypadków, w których są obecne lub nieobecne, i badanie, czy zmiany, jakim ulegają w tych różnych kombinacjach okoliczności, świadczą o istnieniu związków między nimi”¹⁰. Natomiast w jej dopełnieniach wyróżnia on: 1) „metodę zmian współtowarzyszących” („Stałe współwystępowanie jako takie jest prawem, niezależnie od stanu zjawisk nie objętych porównaniem”); 2) metodę dedukcji; 3) metodę indukcji; oraz 4) „metodę, którą można nazwać genetyczną”, a która daje „jednocześnie analizę i syntezę zjawisk”. W podsumowaniu do tego punktu rozważań stwierdza, że „porównanie będzie miało wartość dowodową dopiero wówczas, gdy wyeliminujemy ten czynnik wieku, który ją zakłóca. Aby to osiągnąć, wystarczy rozważyć porównanie społeczeństw w jednym i tym samym okresie ich rozwoju”. Natomiast we wnioskach końcowych dodaje, że „socjologia nie zajmuje stanowiska po stronie żadnej z wielkich hipotez, które dzielą metafizyków. Nie wypowiada się ani za wolnością,

⁹ Obszernie kwestie te Durkheim analizuje i przedstawia w rozprawie pt. *O podziale pracy społecznej* (Warszawa 1999).

¹⁰ Por. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, wyd. cyt., s. 165 i d.

ani za determinizmem. Domaga się jedynie tego, aby zasada przyczynowości stosowała się do zjawisk społecznych”¹¹. Można to rozumieć jako postulat swoistego neutralizmu światopoglądowego. Można jednak to również rozumieć (i tak później niejednokrotnie rozumiano) jako opowiedzenie się za naturalistycznym kauzalizmem.

2. Elementarne formy życia religijnego – zagadnienia wstępne

Ogólna odpowiedź na pytanie, dlaczego socjologia powinna badać owe elementarne formy znajduje się już w *Zasadach metody socjologicznej*. We wprowadzeniu do *Elementarnych form życia religijnego* Durkheim przedstawia jedynie w wielkim skrócie wyłożone tam założenia i postulaty. Pojawiające się tam dopowiedzenia i konkretyzacje związane są z religią i religijnością oraz z socjologią religii jako dyscypliną badającą to „w najwyższym stopniu zjawisko społeczne”. Generalnie, jego wyjaśnienie „wydaje mu się przydatne przy ujawnieniu zasadniczego i stałego aspektu człowieczeństwa”. Natomiast w uzasadnieniu odwołania się do jego elementarnych form stwierdza on, że socjolog może je „opisać z taką dokładnością i wiernością, z jaką mógłby to uczynić etnograf czy historyk”, gdyż po pierwsze ich „prostota nie ma sobie równych”, po drugie nie wymaga to „odwołania się do jakiegokolwiek elementu zaczerpniętego z religii poprzedzającej”. Jednak „socjologia stawia przed sobą inne problemy niż historia i etnografia”, to znaczy „ma przede wszystkim na celu wyjaśnienie rzeczywistości aktualnej i bliskiej nam i dlatego mogącej oddziaływać na nasze zapatrywania i czyny: tą rzeczywistością jest człowiek, a zwłaszcza człowiek współczesny [...]”¹². Dalej pojawiają się mniej lub bardziej ogólne uwagi dotyczące bądź to religii w ogóle (w rodzaju: „Nie ma w gruncie rzeczy religii fałszywych. Wszystkie są na swój sposób prawdziwe: wszystkie, jakkolwiek na różny sposób, odpowiadają danym warunkom ludzkiej egzystencji”), bądź też ogólnie zasad jej badania (w rodzaju:

¹¹ „Zasada ta jest zresztą przez nią wysuwana nie jako racjonalna konieczność, lecz tylko jako empiryczny postulat, wytwór prawomocnej indukcji. Ponieważ prawo przyczynowości zostało sprawdzone w innych dziedzinach natury i stopniowo rozciągnęło swe panowanie za świata fizyczno-chemicznego na świat psychologiczny, wolno nam uznać, że jest tak samo prawdziwe w odniesieniu do świata społecznego” (tamże, s. 182 i n.).

¹² Por. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, wyd. cyt., s. 1 i d.

„Wedle zasady kartezjańskiej rozstrzygającą rolę w łańcuchu prawd naukowych odgrywa zawsze pierwsze ogniwo”).

Warte odnotowania są również pojawiające się tam uwagi związane z religiami pierwotnymi. Uznane są one za istotną część składową „cywilizacji pierwotnych” (charakterystyczny dla nich jest m.in. „słaby rozwój osobowości, małe rozprzestrzenienie grupy, jednorodność warunków zewnętrznych” itd.), część zawierającą m.in. „pierwsze systemy wyobrażeń, które człowiek wyrobił sobie na temat świata i siebie samego”. W uogólnieniu do tych uwag Durkheim stwierdza, że „dzisiaj w myśli naukowej panuje zasada tożsamości, lecz istnieją przecież wielkie systemy wyobrażeń, które w historii idei odegrały znakomitą rolę, gdzie często się jej nie uznaje: to mitologie, poczynając od najprymitywniejszych, a kończąc na najbardziej wymyślnych. Tam nieustannie pojawia się problem istot wyposażonych w najbardziej sprzeczne ze sobą atrybuty; są one pojedyncze, a zarazem wielokrotnione, materialne i duchowe, mogą się dzielić bez końca, nie tracąc nic ze swego tworzywa”¹³. Ten swoisty kult tożsamości i związane z nim kultury: niesprzeczności i niezmienności, różnorodności i różnorodności, oraz sprzeczności i opozycyjności, stanowią kulturowe antypody. Odpowiedź na pytanie jak doszło do ich powstania stanowi zadanie i naukowe wyzwanie nie tylko dla historyka czy filozofa kultury, ale także, a nawet przede wszystkim dla takiego socjologa religii jakim jest Durkheim. Tak przynajmniej przedstawia to w *Elementarnych formach życia religijnego*.

Charakter wprowadzający i porządkujący ma również księga pierwsza tej rozprawy. Punktem wyjścia jest w niej po pierwsze rozróżnienie na wierzenia i obrzędy („Pierwsze – to stany opinii, złożone z wyobrażeń, drugie – to ustalone sposoby działania”), po drugie wyróżnienie w wierzeniach „myśli religijnej”, a w niej „podział świata na dwie sfery obejmujące, jedna – wszystko co święte, druga – wszystko co świeckie”¹⁴. W tych wierzeniach („systemach wyobrażeń”) występuje hierarchizacja bytów (byty święte „posiadają wyższą godność i większą moc niż byty świeckie”). Jednak to hierarchiczne rozróżnienie bytów Durkheim uznaje za „zbyt ogólne i zarazem nieściśle”, aby się nadawało do wyjaśnienia zjawisk religijnych i proponuje kryterium „heterogeniczności absolutnej”, to jest

¹³ Por. tamże, s. 11 i n.

¹⁴ „Przez miano rzeczy świętych nie należy rozumieć po prostu owych bytów osobowych zwanych bogami czy duchami. Skała, drzewo, źródło, kamień, kawałek drewna, dom, słowem – jakakolwiek rzecz może być święta” (tamże, s. 32).

całkowitej odmienności tego, co w umyśle ludzkim jawi się jako *sacrum* oraz tego, co jawi się w nim jako *profanum* (jako „dwa światy nie mające ze sobą nic wspólnego”). Przejście od jednego z tych światów do drugiego istnieje, ale wymaga ono „prawdziwej metamorfozy”, która dokonuje się – w przekonaniu wierzącego – poprzez obrzędy inicjacyjne („Inicjacja jest długim szeregiem ceremonii mających na celu wprowadzenie młodego człowieka w życie religijne”).

Nie zmienia to faktu, że „obydwa światy pojmują się nie tylko jako odrębne, ale jako wrogie i zazdrośnie ze sobą rywalizujące”. Na bazie tych wyróżnień i rozróżnień proponuje on definicję *sacrum* (rzeczy świętych) i *profanum* (rzeczy świeckich) – w jej świetle „Rzeczy święte to rzeczy chronione i izolowane przez zakazy; rzeczy świeckie to rzeczy, do których te zakazy się stosują i które nie powinny stykać się z rzeczami świętymi”, po drugie definicję wierzeń religijnych („Wierzenia religijne to wyobrażenia wyrażające naturę rzeczy świętych oraz bądź ich wzajemne stosunki, bądź stosunki z rzeczami świeckimi”), po trzecie definicję obrzędów („obrzędy to z reguły postępowanie określające właściwe zachowanie się człowieka w stosunku do rzeczy świętych”). Przy tak szerokim pojmowaniu zjawisk religijnych można przyjąć, że magia i religia wzajemnie się dopełniają i „wypełniają” („w równym stopniu magia wypełniona jest religią, jak religia magią”). Durkheim przyjmuje ponadto, że „wierzenia właściwe religii są zawsze wspólne określonej zbiorowości, która otwarcie je uznaje i praktykuje związane z nimi obrzędy”, oraz że „jednakowe praktyki wyrażające te wspólne wyobrażenia nazywa się właśnie kościołem” („w historii nie spotykamy religii bez kościoła”). Na koniec tego punktu rozważań proponuje on ogólną definicję religii – w jej świetle, „religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę zwaną kościołem”¹⁵.

W kolejnych punktach tego wprowadzenia przedstawia „podstawowe koncepcje religii elementarnej” – zaliczy do nich: 1) animizm („sprowadza religię wyłącznie do pewnego systemu złudzeń”); 2) naturalizm („nie wyjaśnia podziału na *sacrum* i *profanum*”); oraz 3) totemizm, który zdaje się posiadać najbardziej obiecujące perspektywy badawcze.

¹⁵ Por. tamże, s. 41.

3. Totemizm australijski jako religia elementarna

Po krótkim przypomnieniu historii pojęcia *totemizm* („słowo totem pojawiło się dopiero pod koniec XVIII wieku”) oraz historii badań nad tą „elementarną formą życia religijnego” oraz prezentacji uzyskiwanych przez jej badaczy wyników (na szczególną uwagę zasługuje opublikowana w 1887 r. przez Jamesa G. Frazera „niewielka książeczka pod tytułem *Totemizm*, gdzie totemizm rozważa się jako religię i instytucję prawną”) Durkheim przechodzi do przedstawienia tej metody rozważań, w tym wskazania jaka ona być nie może; a nie może być ani metodą rejestrującą (tak jak to ma miejsce w „książeczce” Frazera) „wszelkie ślady totemizmu, które może odsłonić historia i etnografia”, ani też metodą opierającą się na założeniu, że „człowiek ma naturę religijną sam z siebie na mocy własnej konstytucji i niezależnie od wszelkich warunków społecznych”¹⁶. Czym ona być może i czym być powinna wynika z *credo* durkheimowskiego socjologizmu. Przypomina on tutaj zatem, że powinna się ona opierać na założeniu, że „religijna natura człowieka” stanowi „wytwór przyczyn społecznych” (wytwór zależny od środowiska społecznego), że powinna badać przede wszystkim fakty społeczne (a religia jest „w najwyższym stopniu faktem społecznym”), że w badaniu tym powinno się stosować porównania (ale porównania faktów należących do tego samego społeczeństwa), że powinno się w nim stosować typologie („Metoda porównawcza nie byłaby możliwa bez istnienia typów społeczeństw”) oraz powinna się „skoncentrować na jednym, wyraźnie określonym ich typie”¹⁷. Przypomnienie to stanowi wyjaśnienie oraz uzasadnienie dla skoncentrowania się w tej analizie na totemizmie plemion australijskich oraz na próbie „dotarcia do ich pojęć elementarnych, tkwiących u podstaw ich religii” („Przy czym nie może być mowy o prześledzeniu wszystkich, niekiedy tak zagmatwanych form ich rozwoju, jakimi już je obdarzyła mitologiczna wyobraźnia tam-

¹⁶ Te krytyczne uwagi odnoszą się zarówno do „książeczki” J.G. Frazera pt. *Totemism* (London 1884), jak i obszerniejszego studium tego autora pt. *Totemism and Exogamy* (London 1910).

¹⁷ „Owa koncentracja powinna być nawet możliwie największa. Porównywać we właściwy sposób można jedynie fakty dobrze znane. [...] Poważne rezultaty może ona przynieść tylko przy zastosowaniu do dość ograniczonej liczby społeczeństw, gdy każde może zostać wystarczająco dokładnie zbadane. Wybór społeczeństw, w których badania mogą być najbardziej owocne, stanowi sedno tej sprawy”. Por. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, wyd. cyt., s. 87 i n.

tych czasów”). Analiza ta uzupełniana jest jednak stosunkowo często odwołaniami do totemizmu Indian Ameryki Północnej.

W *Księdze drugiej* tego dzieła analizowane i prezentowane są wierzenia tych grup społecznych. Kategorią bazową jest tutaj nie tylko pojęcie totemu, ale także klanu. Okazuje się, że „każdy klan ma swój własny totem i dwa różne klany tego samego plemienia nie mogą posiadać jednego totemu”, przy czym członkowie tych plemion swoją przynależność klanową określają specyficznie, to znaczy „uważają się za jedną rodzinę” na tej podstawie, że „uznają względem siebie obowiązki identyczne z tymi, jakimi od wszechczasów obciążeni byli krewni: to pomoc, krwawa zemsta, żałoba, zakaz zawierania między sobą małżeństw itd.”. Inaczej mówiąc, nie tylko australijskie totemy nie mogą funkcjonować społecznie bez klanów, ale także australijskie klany nie mogą funkcjonować bez totემów. Odpowiadając na pytanie, czym mogą i są totemy u tych plemion, Durkheim stwierdza, że „w znakomitej większości przypadków totemami są przedmioty należące do świata roślin albo do świata zwierząt, głównie jednak do tego drugiego” („zazwyczaj totem to nie konkretne zwierzę, lecz cały gatunek lub jego odmiana”). W wyjątkowych przypadkach totemy związane są u nich ze zjawiskami atmosferycznymi oraz z przodkami lub grupą przodków („Wówczas nazwa klanu pochodzi nie od rzeczy czy gatunku rzeczy realnych, lecz od istoty całkowicie mitycznej”). Istotne jest jednak nie tylko to, czym one być mogą i czym są, ale także to w jaki sposób „uzyskały nazwę totemiczną”; „to wiąże się bardziej ze składem i organizacją klanu niż z religią” i należy „raczej do socjologii rodziny niż do socjologii religii”. Istotne jest także to, w jaki sposób totemy przekazywane były i są z pokolenia na pokolenie. Pod tym względem u plemion australijskich występuje zróżnicowanie – u jednych z nich bowiem „dziecko prawem urodzenia otrzymuje totem matki”, u innych „przekazywany jest on w linii ojca”, a jeszcze u innych „totem dziecka nie musi być totemem ani matki, ani ojca” („Jest to totem mitycznego przodka, który dokonał mistycznego zapłodnienia matki w chwili poczęcia”). Te pytania i udzielane na nie odpowiedzi prowadzą w analizie tych wierzeń totemicznych do wyróżnienia kolejnych kategorii – takich jak: *fratria* („Fratriami nazywamy grupę klanów połączonych więziami szczególnego braterstwa”), klasy matrymonialne („tym mianem określa się subpodziały fratrii”) oraz emblematy („totem nie jest wyłącznie nazwą, lecz jest również „emblematem, prawdziwym herbem, na którego podobieństwo z herbem rodowym często zwracano uwagę”).

Analiza „istot należących do gatunku totemicznego” stanowi podstawę do stwierdzenia, że istoty te („będą przedmiotem obrzędów z racji swych powiązań z totemem”) „wyznaczają” takie zakazy, których złamanie naraża członka klanu na największe niebezpieczeństwo (np. „sakralny charakter zwierząt czy roślin totemicznych rozpoznaje się po fakcie zakazu ich jedzenia”). Wyjątkami od tej reguły są „wielcy przodkowie, założyciele klanów”, oraz ci, którzy w klanie „osiągnęli wysoką godność religijną” (ci pierwsi to „prawie bogowie”). Natomiast analiza wybranych kosmologicznych systemów totemicznych („Wszelkie znane religie w różnym stopniu były systemami idei mającymi uchwycić uniwersalność rzeczy i dać nam całościową wizję świata”) pozwala stwierdzić, że po pierwsze totemizm „oferuje nam jakąś koncepcję wszechświata”, po drugie, że opiera się on na podziałach dychotomicznych i „służy przede wszystkim jako sposób wyraźnego rozdzielania rzeczy najbardziej opozycyjnych”, po trzecie, że zawiera on hierarchie (różnego rodzaju „wyższości i niższości”) i klasyfikacje, a po czwarte, że wszystko to stanowi podstawę podziałów, opozycji, opartą na hierarchiach i klasyfikacjach występujących w klanie. Stąd wniosek ogólny, że skoro „absolutnie wszystko, co znane, zaklasyfikowane zostało do klanów i totemów, to także wszystko, choć w różnym stopniu, musi stanowić pewne odbicie *sacrum*”. Cała ta analiza oraz sformułowany na jej koniec wniosek ogólny opiera się na założeniu, że „człowiek był i jest członkiem grupy” (w tym przypadku klanu, fratrii lub plemienia).

W kolejnym punkcie swoich wywodów Durkheim proponuje spojrzenie na niego jako pewne indywiduum oraz przeanalizowanie tych totemów, które jego są „osobiście przez niego czczone”. Okazuje się, że „w niektórych plemionach australijskich i w przeważającej części i indiańskich społeczności Ameryki Północnej każdy człowiek utrzymuje z określoną rzeczą osobistą więź porównywalną z więzią łączącą klan z totemem”. Analiza ta pozwala m.in. stwierdzić, że po pierwsze „człowieka i jego eponimiczne zwierzę łączy więź najściślejsza” („Człowiek ma wspólną z nim naturę, ma jego zarówno zalety, jak zresztą i wady”, zaś „chroniące człowieka zwierzę staje się w pewnym sensie jego opiekunem”), po drugie, że „jednak człowiek pierwotny jest w pewnym stopniu niezdolny do wyobrażenia sobie jednostki poza gatunkiem”, a co za tym idzie „cały gatunek staje się dlań *sacrum*”, po trzecie, że totemy indywidualne i totemy grupowe różnią się nie tyle swoją funkcją, co sposobem ich pozyskania (te pierwsze są „sprawą decyzji indywidualnych, a jego określenie wymaga całej serii rytuałów”, zaś te drugie „przeważnie się dziedziczy”), a po czwarte „pomiędzy

totemizmem zbiorowym i indywidualnym istnieje pewna forma pośrednia, która zawiera coś z nich obydwu: to totemizm płci”¹⁸.

W kolejnym punkcie tej *Księgi* Durkheim proponuje prześledzenie początków wierzeń totemicznych. Poprzedzą ją „krytyczny przegląd tych teorii”, w których – tak jak w przypadku teorii E.B. Tylora – zakłada się, że „totemizm to szczególna forma kultu przodków”, bądź też – tak jak w przypadku teorii W.M. Wundta – traktuje się go jako „szczególny przypadek kultu zwierząt”¹⁹. Zarówno u tych uczonych, jak i u jeszcze kilku innych krytykowanych przez Durkheima, stanowi to świadectwo tego „ducha uproszczeń, który nadal stanowi źródło natchnienia dla etnografów i socjologów” i który „powoduje, że wielu uczonych okazywało niekiedy skłonność do wyjaśnienia tego, co złożone przez to, co proste, a więc totemu grupy poprzez totem jednostki” („I taka w istocie jest teoria Frazera ze *Złotej gałęzi*...”)”²⁰. Teoriom tym przeciwstawia on te (w tym oczywiście swoją), w których nie tylko się nie ulega tej skłonności, ale także, w których zakłada się, że totemizm grupowy (klanowy) poprzedza i warunkuje istnienie totemizmu indywidualnego. W wyprowadzonych z tej prezentacji różnych teorii w kwestii pochodzenia wierzeń totemicznych wnioskach stwierdza on m.in., że badanie dziejów totemizmu ma istotne znaczenie dla wyjaśnienia genezy myślenia religijnego w ogóle, oraz takich kwestii szczegółowych, jak odpowiedź na pytanie: jak z „tej pierwotnej materii powstały wszelkiego rodzaju byty, czczone i wielbione przez religie od wszechczasów”.

W ostatnich punktach *Księgi drugiej* analizuje on niektóre z tych bytów. Przede wszystkim jest to analiza *many* („pojęcie pierwiastka quasi-boskiego”). U różnych plemion występują różnice w jego pojmowaniu i przedstawianiu. Jednak generalnie kojarzony jest z „przyczyną sprawczą wszystkich zjawisk, wszelkiej aktywności spotykanej w otoczeniu człowieka”, aktywności, która ma wpływ na efekty ludzkich działań (np. Melanezyjczyk wierzy, iż „dzięki niej człowiekowi dopisuje szczęście na polowaniu lub na wojnie, ogrody przynoszą dobry plon, stada rosną” itd.). Analiza tego pierwiastka skłania Durkheima do szeregu istotnych ze spo-

¹⁸ „[...] każda płeć szanuje nie tylko własny totem, lecz wymaga dlań szacunku także od płci przeciwnej. Każde nieprzestrzeganie tego nakazu prowadzi do naprawdę krwawych walk między mężczyznami i kobietami” (tamże, s. 158).

¹⁹ Por. E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, Warszawa 1996.

²⁰ Por. H.G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1969.

łecznego punktu widzenia spostrzeżeń – dotyczących m.in. posłuszeństwa, przymusu, autorytetu, jednostkowej i zbiorowej kreacji, integracji i dezintegracji, oraz „siły sakralnej”, która okazuje się wprawdzie „jedynie uczuciem, jakie wzbudza w swych członkach zbiorowość”, ale jest to „uczucie zobiektywizowane, które wykroczyło poza doświadczające go świadomości”²¹. We wnioskach uogólniającym te spostrzeżenia stwierdza on, że „pojęcie tej siły połączyło najbardziej odmienne światy; w pewnym sensie było ze swej istoty humanistyczne, gdyż zbudowano je z idei i uczuć ludzi, ale jednocześnie musiało się okazać blisko spokrewnione z tym bytem żywym lub nieożywionym, który owej sile użyczył form zewnętrznych”, oraz że „z reguły uczucie zbiorowe może uzyskać samoświadomość wyłącznie wtedy, gdy zwiąże się z jakimś przedmiotem materialnym”, i „dzięki temu zyskuje cechy jego natury i *vice versa*. Tak więc połączenie tych pojęć, które na pierwszy rzut oka wydawały się tak odmienne, dokonało się za sprawą pewnych konieczności społecznych. Ułatwiło je życie społeczne, wywołując tak silne poruszenia. Jest to jeszcze jeden dowód, że umysł logiczny jest funkcją społeczeństwa”, oraz że „między logiką myślenia religijnego i logiką myślenia naukowego nie ma przepaści. Tworzą je te same podstawowe elementy, ale różnie rozwinięte”²².

Analiza takiego powszechnie czczonego bytu jak dusza prowadzi Durkheima co najmniej do kilku ogólniejszych spostrzeżeń (takich m.in., że dusza w gruncie rzeczy „stanowi jedność z tą częścią ciała, w której przebywa”, zaś jej oderwanie od ciała „pociąga za sobą istotną zmianę jej stanu”), oraz takich na pierwszy rzut oka zaskakujących wniosków, że „ogólnie rzecz biorąc, dusza jest tym samym co pierwiastek totemiczny wcielony w pojedynczego człowieka”. Analiza ta wyprowadza czytelnika *Elementarnych form życia religijnego* z „kręgu sił bezosobowych” i wprowadza w krąg takich „sił osobowych” jak „duchy i bogowie”, oraz daje okazję nie tylko do stwierdzenia takich powszechnie znanych faktów jak ten, że istniały i istnieją zarówno duchy szkodliwe, jak i dobroczynne, ale także takich przynajmniej dla niektórych zaskakujących, że te pierwsze

²¹ „Obiektywizacja wymaga, aby to uczucie się utrwaliło w czymś, co w ten sposób stanie się święte, lecz tę rolę może spełnić jakikolwiek przedmiot”. Por. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, wyd. cyt., s. 221.

²² „Wydaje się, że dla logiki myślenia religijnego jest przede wszystkim charakterystyczne naturalne upodobanie zarówno do niepowściągliwych połączeń, jak do kontrastowych opozycji. Jest skłonna do przesady w obydwie strony. Łącząc – myli, rozróżniając – przeciwstawia” (tamże, s. 230).

„poczęły się zgodnie z tym samym wzorcem” co te drugie, oraz że niemal wszędzie społeczne procesy owego „poczęcia” (kreacji) doprowadziły do pojawienia się „wiary w istnienie jednego, prawdziwego bóstwa plemiennego” („Istotne cechy tej postaci wszędzie są jednakie. Jest to byt nieśmiertelny, a nawet wieczny, nie wywodzi się bowiem z niczego”). Stąd już niewielki i mający swoje uzasadnienie krok do stwierdzenia, że istnieje „wspólny punkt startu późniejszych religii” lub też – co na to samo wychodzi – że wielkie późniejsze religie są historycznym i kulturowym sukcesorem totemizmu; w każdym razie w wierzeniach wyznawców tych religii „wyraża się ta sama świadomość jedności plemiennej”, która występowała i występuje u rdzennych mieszkańców Australii i Ameryki Północnej”.

Księga trzecia i ostatnia tej rozprawy zawiera próbę „wyłowienia z ogromnej różnorodności praktyk postaw najbardziej charakterystycznych, obowiązujących człowieka pierwotnego przy odprawianiu kultów, oraz „sklasyfikowania najpowszechniejszych form obrzędów, określenia ich źródła i znaczenia”. Durkheim zwraca uwagę w pierwszej kolejności na te kulty, których celem jest utrzymania „istotnej separacji” tego, co sakralne od tego, co profaniczne. Tę grupę obrzędów nazwana on „kultami negatywnymi” („One nie nakazują wyznawcy dopełnienia konkretnych powinności, a ograniczają się do zakazania pewnego rodzaju postępowania”). Są one ogromnie zróżnicowane, a jedna z najistotniejszych linii podziału przebiega między kultami negatywnymi należącymi do magii i kultami negatywnymi należącymi do religii („Przed wszystkim dysponują one odrębnymi sankcjami”)²³. Analiza tych kultów skłania go do sformułowania przynajmniej kilku ogólniejszych uwag – m.in. w kwestii: 1) z jednej strony hamowania, czy też „powstrzymywania” aktywności ludzkiej, z drugiej zaś jej „pobudzania i wzmacniania” oraz „wywierania w najwyższym stopniu pozytywnego wpływu na religię i moralną naturę człowie-

²³ „[...] naruszenie zakazów religijnych prowadzi do naruszenia porządku materialnego, którego ofiarą, jak się mniema, pada winny, a który traktuje się jako sankcję za ten czyn. A jednak nawet wtedy, gdy sankcja rzeczywiście następuje, to nie jest ona jedyna. Jej dopełnieniem zawsze jest inna, która wymaga interwencji człowieka. [...] Inaczej jest z sankcjami zakazów w magii. Są to tylko konsekwencje materialne, które uchodzą za pewien rodzaj fizycznej konieczności wynikającej z zakazanego czynu. Nieposłuszeństwo prowadzi do ryzyka podobnego do ryzyka chorego, który nie słucha zaleceń lekarza. To nieposłuszeństwo nie jest przewinieniem, nikogo nie oburza. Nie istnieje grzech wynikający z magii” (tamże, s. 288 i n.).

ka”; 2) „promieniowania sacrum” czy też – co na to samo wychodzi – jego „zaraźliwości” („Zaraźliwość sacrum to fakt aż nazbyt znany, by należało udowadniać jego istnienie”); oraz 3) ascetyzmu – okazuje się, że służy on nie tylko celom religijnym, lecz także korzyściom społecznym i moralnym i „jako właściwość wszelkiej społecznej egzystencji musi przetrwać wszystkie mitologie i dogmaty: to integralna część każdej kultury ludzkiej. I w gruncie rzeczy to właśnie on jest usprawiedliwiającą racją bytu tego, o czym zawsze nauczały religie wszechczasów”. W uogólnieniu do tej analizy Durkheim stwierdza, że „w istocie siły sakralne to jedynie zhipostazowane siły zbiorowe, a więc moralne. Tworzą one wyobrażenia i uczucia wywołane oglądem społeczeństwa, nie zaś doznaniem świata fizycznego. Są zatem czymś zgoła odmiennym od rzeczy poznawanych zmysłami, wśród których je sytuujemy”²⁴.

Drugą grupę tych „najbardziej charakterystycznych” postaw tworzą kultury pozytywne, to znaczy praktyki obrzędowe mające na celu nawiązanie lub podtrzymanie kontaktów z siłami sakralnymi. Osiągnięciu tego celu służyć mają m.in. różnego rodzaju praktyki ofiarne oraz towarzyszące im ceremonie. Ich analiza pozwala stwierdzić, że „żaden kult pozytywny nie jest wolny od sprzeczności” („religia nie byłaby sobą, gdyby nie pozostawiała trochę miejsca na swobodne łączenie myśli i działań”), oraz że „w gruncie rzeczy każdy obrzęd pozytywny tak naprawdę jest profanacją, gdyż obcowanie człowieka z bytami sakralnymi musi być zawsze przełamaniem bariery, która normalnie powinna je oddzielać”, co sprawia, że „popołniający świętokradztwo stara się zachować łagodzące je środki ostrożności”²⁵. Z punktu widzenia współczesnych standardów racjonalności ten sposób przełamywania sprzeczności może być uznany za „logiczny skandal”. Jednak z punktu widzenia umysłowości pierwotnej nie tylko nie wydaje się on być żadnym skandalem, a wręcz przeciwnie ma swoje głębokie racje – tyle tylko, że nie logiczne, lecz moralne i społeczne („celem tych kultów jest rzeczywiście okresowe odnowienie bytu moralnego, od którego jesteśmy zależni tak samo, jak on od nas”, a byt ten to społeczeństwo). Analiza takich kultów pozytywnych jakimi są obrzędy mimetyczne (naśladowcze) pozwala m.in. wskazać takie ich racje społecznego bytu jak

²⁴ Por. tamże, s. 310.

²⁵ „Najczęściej stosuje się te, które mogą umożliwić przejście i powolne stopniowe wprowadzanie wyznawcy w krąg tego, co święte. Łagodzona tym stopniowaniem profanacja nie gwałci boleśnie świadomości religijnej i znika, gdyż nikt za profanację jej nie bierze” (tamże, s. 325).

„okresowa odnowa samoświadomości grupy i jej poczucia jedności i równocześnie wzmocnienie społecznego charakteru jednostki”. Natomiast analiza obrzędów piakularnych („odprawianych pod wpływem niepokoju czy smutku” spowodowanego np. śmiercią członka grupy) pozwala wskazać na takie ich społeczne racje, jak wzmacnianie sił grupy („Śmierć jednostki budzi w jej grupie rodzinnej poczucie osłabienia, a więc grupa się zbiera, aby się temu przeciwstawić”).

W podsumowaniu do tych rozważań nad społecznym charakterem obrzędów piakularnych Durkheim wskazuje na swoistą „ambiwalencję sacrum”, to jest zarówno na występowanie w nim „dwóch rodzajów sił sakralnych” (dobroczynnych i szkodzących), jak i na fakt, że „zbawienne siły dobra odpychają siły im przeciwstawne” i „każdy ich kontakt uchodzi za najgorszą z profanacji. [...] całe życie religijne ciąży ku dwóm przeciwstawnym biegunom, tak przeciwstawnym jak czyste i nieczyste, sacrum i profanum, bóstwo i szatan. Ale jednocześnie, pomimo opozycyjności tych dwóch aspektów życia religijnego, między nimi istnieje ściśle pokrewieństwo. Przede wszystkim wykazują one jednaki stosunek do bytów ze sfery profanum, którym nie wolno się w ogóle kontaktować zarówno z tym, co nieczyste, jak i z tym, co w najwyższym stopniu święte. W obydwu przypadkach zakaz jest równie silny; są tak samo wyłączone z biegu. A to znaczy, że są równie sakralne”²⁶. Ma to oczywiście swoją wewnętrzną logikę, ale logikę odwołującą się nie tyle do rozumu, co do uczuć („ciężenie ku dwóm przeciwstawnym biegunom niewątpliwie nie budzi identycznych uczuć, bo czym innym jest szacunek, a czym innym odraza i strach”, ale przecież budzi uczucia głębokie) oraz wyobraźni i wyobrażeń zbiorowych (zarówno dobre, jak i złe moce są „wyobrażeniami społeczeństwa”). Ma ono również swoje praktyki obrzędowe – wykluczające się i dopełniające jednocześnie²⁷. W tym momencie nie można wprawdzie powiedzieć, że został już rozwikłany ten wielkie „kłębek Adriany”, jaki stanowi religia i religijność. Można jednak powiedzieć, że wskazana została jego nić przewodnia, a być może nawet jego dialektyczne jądro, promieniujące swoją niezwykłą mocą na całe życie społeczne – jeśli tak można nazwać związek sacrum i profanum.

²⁶ Por. tamże, s. 391 i n.

²⁷ „Głodówka, wstrzemięźliwość, samookaleczenie przynoszą te same rezultaty, co komunie, obłacje czy komemoracje. I na odwrót, dary bądź ofiary wiodą ku wszelkim umartwiającom wyrzeczeniom. Jedność obrzędów ascetycznych i piakularnych jest jeszcze wyraźniejsza. Na obydwie te rodzaje obrzędów składa się cierpienie: takie, które się znosi lub takie, które się samemu wymierza, a przypisuje się mu podobny skutek” (tamże, s. 396).

Post scriptum

Taki swoisty dopisek do przedstawionych wyżej analiz i formułowanych wniosków znajduje się w zakończeniu *Elementarnych form życia religijnego*. Durkheim stwierdza tam, że owe odkryte przez niego formy i dołączone do nich wyjaśnienia „w zasadzie odnoszą się do wszystkich ludów, u których te idee mają te same podstawowe cechy”. Dodaje przy tym, iż „tego rodzaju indukcja oparta na wyraźnie określonym doświadczeniu jest mniej zuchwała niż wiele ogólnikowych generalizacji nie popartych analizą żadnej konkretnej religii, które usiłują od razu dociec jej sedna, ryzykując niewątpliwie błędzenie po manowcach”. Oba twierdzenia odnoszą się *implicite* do racjonalności procedur badawczych, nie zaś do racjonalności takiego przedmiotu badania, jakim jest religia i religijność. Potwierdza to pojawiające się nieco dalej stwierdzenie, w którym już *explicite* mówi się o racjonalności, a ściślej, wątpliwej racjonalności postępowania badawczego tych teoretyków, którzy „dążąc do wyjaśnienia religii w pojęciach racjonalnych widzieli w niej najczęściej przede wszystkim system idei zgodny z określonym przedmiotem. A przedmiot ten pojmowano różnie: natura, nieskończoność, niepoznawalne, idealne itd. [...] Koncepcja ta jest tak rozpowszechniona, że od dłuższego czasu spory na temat religii obracają się wokół problemu możliwości lub niemożności pogodzenia jej z nauką...”²⁸. Stwierdzenia te skłaniają do wniosku, dosyć oczywistego zresztą, że od procedur postępowania naukowego i ich wyników oczekuje się i oczekiwać się powinno racjonalności.

Natomiast to, czy powinno się tego samego oczekiwać od religii i religijności nie jest już tak ewidentne. Durkheim przyznaje, że „praktykujący ludzie wierzący, mający bezpośrednie doznanie tego, co składa się na życie religijne, zarzucają tej koncepcji [racjonalności – uwaga własna] niezgodność z ich codziennym doświadczeniem”. Czy to oznacza, że religia i religijność jest ze swojej istoty irracjonalna? Co najmniej z dwóch istotnych powodów nie można na to pytanie udzielić odpowiedzi twierdzącej. Przy każdym z nich pojawia się odmienne pojmowanie racji stanowiących o specyficznej racjonalności religii i religijności. Pierwszy z nich, wskazany wyraźnie przez Durkheima, to występowanie w nich racji sprawiających, że „wierny zespolony ze swym bogiem to nie tylko człowiek, który poznał nowe prawdy, ukryte przed tym, co nie wierzy. To człowiek, który

²⁸ Por. tamże, s. 398 i d.

może więcej. Czuje, że łatwiej mu znieść lub pokonywać trudności życiowe. Ma poczucie jakby się oderwał od ludzkich niedoli, gdyż się wzniosł ponad swój człowieczy stan”. Z jej dalszego opisu wynika, że jest to racja „przenosząca” przysłowiowe góry (a w każdym razie „wyzwalająca moc potężniejszą niż ta, którą dysponujemy”), racja „wprawiająca w ruch już istniejące siły emocjonalne”, racja „opierająca się na specyficznym doświadczeniu o wartości dowodowej w pewnym sensie nie mniejszym niż wartość dowodowa doświadczeń naukowych. Tyle że jest ona zupełnie inna”; ale przecież dająca się porównać z racjami dostarczanymi przez to doświadczenie. Z przeprowadzonego przez Durkheima krótkiego porównania tych racji jasno wynika, że przy racjach i racjonalności naukowej liczą się przede wszystkim takie wartości poznawcze jak obiektywizm, doświadczalna sprawdzalność i zgodność twierdzeń „z rzeczywistością, która jest ich podstawą”. Natomiast z punktu widzenia racji i racjonalności religijnej „już sam sposób pojmowania tej rzeczywistości [do której się odwołują tamte racje i tamta racjonalność – uwaga własna], wykazujący nieograniczoną zmienność w czasie, stanowi wystarczający dowód nieadekwatności ujęć wszystkich tych koncepcji”.

Drugim z tych powodów dla których nie można powiedzieć, że nauka jest ze swojej istoty na różne sposoby racjonalna, zaś religia i religijność jest na różne sposoby irracjonalna, jest przyjęte przez Durkheima założenie, że jedna i druga ma ze swojej istoty charakter społeczny, to znaczy „przyczyną doznań *sui generis* tworzących doświadczenie religijne” oraz tworzących doświadczenie naukowe jest społeczeństwo, które może „czuć swoje znaczenie jedynie wtedy, gdy jest w akcji, natomiast w akcji jest tylko wtedy, gdy tworzące je jednostki łączą się w zbiorowym działaniu”. W ten sposób dochodzimy do takiego elementarnego pojęcia durkheimowskiego socjologizmu, jakim jest pojęcie „aktywnego współdziałania” („Społeczeństwo to przede wszystkim aktywne współdziałanie”). Stanowi ono pojęcie bazowe dla sformułowanej przez niego generalnej tezy, że „podstawowe kategorie myślenia, a zatem i nauki, wywodzą się z religii”²⁹. Ustalenie tego w jaki sposób się one z niej wywodzą i jak się one do niej mają, jest zadaniem nie tylko socjologa, ale także historyka, kulturoznawcy, religioznawcy oraz innych jeszcze badaczy szeroko pojętej kultu-

²⁹ „Skoro więc religia zrodziła to, co jest istotą społeczeństwa, to znaczy, że idea społeczeństwa jest duszą religii. Siły sakralne są więc duchowymi siłami ludzi” (tamże, s. 400).

ry, i to zadaniem niełatwym do zrealizowania, bowiem związki te „nie są widoczne na pierwszy rzut oka”, a przy uważniejszym przyjrzeniu się im okazuje się, że są niejednokrotnie uwikłane w różnego rodzaju „chimery i marzenia, które koły ludzkie niedole”, jednostronne spojrzenia i „arbitralne uproszczenia sprawy”, idealizowanie rzeczywistości i sublimacje, różnego rodzaju kreacje i rekreacje społeczne (a okazuje się, że „ani kreacja, ani rekreacja społeczeństwa nie jest możliwa bez jednoczesnej kreacji tego, co idealne”) itd. Jest to oczywiście początek długiej listy tych uwikłań religii i religijności, które pojawiają się na jej drodze od momentu pojawienia się jej „form elementarnych”, do momentu wyłonienia się z nich takiego jej oponenta i konkurenta do społecznego dominowania, jakim jest dzisiejsza nauka („Nauka wywiedziona z religii zmierza do zastąpienia jej we wszystkich intelektualnych funkcjach poznawczych”).

Można oczywiście dyskutować (i dyskutuje się) nad tym czy jest to, czy też nie jest racjonalne. Durkheimowi pod jednymi względami wydawało się ono racjonalne – np. pod względem wnoszenia przez naukę „zmysłu krytycznego”, czy też eliminowania „uprzedzeń, przesądów i wszelkiego wpływu subiektywnego”. Jednak pod innymi względami wydawało mu się to irracjonalne – bowiem „nauka jeśli nawet wyraża życie, to przecież go nie tworzy”, a w tym, co tworzy jest coś zmiennego, natomiast w religii „jest coś wiecznego, co musi przetrwać wszystkie kolejne symbole, w które stopniowo obrastało myślenie religijne”.

W końcowych partiach swojego dzieła opowiada się on wyraźnie za koegzystencją religii i nauki, oraz za współpracą osób zaangażowanych intelektualnie i emocjonalnie bądź po jednej, bądź też po drugiej stronie. Dla uniknięcia konfliktów „każdej konkretnej grupie należy przydzielić pewną przestrzeń” i „wyznaczyć w niej kierunki”, metody, a nawet czas działania („te podziały muszą znać wszystkie umysły”). W ten sposób społeczeństwo „nie okaże się bytem nielogicznym czy alogicznym, niespójnym czy dziwacznym, za jaki zbyt często chce się je uważać”, lecz bytem na swój sposób logicznym i spójnym – tyle tylko że nie jest to ta prosta logiczność i ta prosta spójność, która odwołuje się wyłącznie lub głównie do rozumu spekulatywnego („czystego”), ale również do rozumu praktycznego („dobrze to rozumiał Kant, gdy rozum spekulatywny i rozum praktyczny uznał za dwie różne postacie jednej władzy”). Odpowiadając na pytanie, czy tak zorganizowane życie społeczne, w którym koegzystują i współpracują ludzie religii i ludzie nauki jest, czy też nie jest racjonalne,

Durkheim udziela odpowiedzi twierdzącej. Nie pozostawia jednak wątpliwości, że wymaga to po pierwsze uznania prawomocności co najmniej dwóch istotnie różniących się typów racjonalności, po drugie zaś uznania, że „te różne sposoby ludzkiego myślenia i działania „w rzeczywistości wywodzą się z jednego źródła”, to jest z ludzkiego myślenia i działania.

Wykład II

Religia i religijność w ujęciu M. Webera

Max Weber (1864–1920) jest dzisiaj autorytetem naukowym zarówno w socjologii, jak i w religioznawstwie, a jego rozprawy są często przywoływane w literaturze naukowej. Poważniejszych trudności nie sprawia odpowiedź na pytanie, co badał i jak badał, a także wskazanie tego, co znajdowało się w jego planach badawczych. Plany te przedstawił bowiem zarówno w swoich rozprawach naukowych, jak i w listach adresowanych do faktycznych i potencjalnych współpracowników. Generalnie miały to być (i były) badania porównawcze nad życiem społecznym w różnych okresach jego historycznych zmian. Początkowo zamierzał się skupić wyłącznie nad kulturą zachodnią, a ściślej nad ukazaniem tego w jaki sposób protestancka asceza stała się fundamentem nowoczesnej zawodowej kultury (*Berufskultur*). Później rozszerzył ten program na badanie różnego rodzaju zależności występujących między religijnymi i pozareligijnymi formami życia społecznego¹. Jeszcze później przeorientował swoje plany badawcze w kierunku badań porównawczych nad etykami zawodowymi cywilizacji zachodnich i wschodnich, w tym zwłaszcza dalekowschodnich (azjatyckich). Ten pochodzący z ostatnich lat jego życia projekt badawczy był pomyślany bardziej jako przedsięwzięcie zespołowe niż indywidualne. Zamierzał jednak brać czynny udział w jego realizacji. Interesujące go

¹ W spisie istotnych badawczo zagadnień, „sporządzonym przez Webera prawdopodobnie w 1909 roku i rozesłanym do potencjalnych współpracowników w maju 1910 roku, dla siebie rezerwował badanie nad: a) ekonomią i prawem [...], b) ekonomią i grupami społecznymi [...], oraz c) ekonomią i kulturą”. Por. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley–Los Angeles–London 1985, s. 139 i d. Zdaniem cytowanego tutaj autora, „kapitalizmem jest pierwszym tematem Maxa Webera. Od początku traktował go jako problem instytucjonalny. Możemy to dostrzec już w jego pierwszej ważnej publikacji, to znaczy w pracy o historii handlowych przedsiębiorstw w średniowiecznych miastach Włoch. [...] Ta wczesna perspektywa została zachowana i ukazana ponad trzydzieści lat później w odautorskim wprowadzeniu do nauk o etyce gospodarowania w światowych religiach [...]” (tamże, s. 147).

obszary problemowe to: 1) historia ascetycznego protestantyzmu; 2) historia humanistycznego racjonalizmu i jego związku z etyką; 3) historia nowoczesnej nauki i techniki oraz ich związków z etyką; 4) wkład ascetycznego protestantyzmu w nieekonomiczne sfery; oraz 5) sposób, w jaki pochodzenie i charakter ascetycznego protestantyzmu wpłynął na całość kultury².

1. Credo weberowskiego socjologizmu

Można dyskutować czy na pierwszym miejscu w weberowskich badaniach znajdował się kapitalizm, czy też racjonalizm. Kwestią bezdyskusyjną natomiast jest, że jedno i drugie ujmował i przedstawiał w perspektywie kulturoznawczej. Ten sposób ujmowania pojawia się już we wprowadzeniu do *Etyki protestanckiej a ducha kapitalizmu*. Weber wyjaśnia tam, że racjonalizacja życia społecznego stanowi tę cechę kultury zachodniej, która w zasadniczy sposób różni ją od kultur innych regionów świata. W różnym czasie do różnych podstaw ona odwoływała się i w różny sposób się wyrażała – w starożytności oparta była na matematyce (w „astronomii babilońskiej i każdej innej brakowało fundamentu matematycznego”), w średniowieczu na dogmatyce, czyli systemie teologicznym („w islamie i u pewnych sekt indyjskich istnieją tylko jego załączki”), natomiast w czasach nowożytnych na racjonalnych lub wysoce zracjonalizowanych naukach (takich jak chemia, muzyka czy architektura), racjonalnych organizacjach oraz racjonalnych praktykach, takich jak „racjonalny i uporządkowany system uprawiania nauki” („zawodowstwo uczonych, w sensie zbliżonym do jego dzisiejszego znaczenia w kulturze, powstało tylko na Zachodzie”) czy racjonalne zarządzanie, kierowanie i administrowanie życiem publicznym („powiązanie egzystencji, politycznych, technicznych i gospodarczych podstaw bytu z całym systemem wyszkolonej organizacji urzędniczej [...] zna tylko nowoczesny Zachód”). Wszystkie te racjonalizmy i racjonalizacje przyczyniły się w przekonaniu Webera do narodzenia się „najistotniejszej dla naszego losu potęgi współczesnego życia

² Marienne Webber wspomina, że jej mąż, przedstawiając swoje projekty badawcze utrzymywał, że „rozwój gospodarczy musi być badany przede wszystkim jako konkretny przejaw powszechnej racjonalizacji życia”. Por. M. Weber, *Max Weber. A Biography*, New York 1975, s. 419 i d.

– kapitalizmu”³. Można zatem przyjąć, że pierwszym z założeń weberowskiego socjologizmu było badanie zjawisk społecznych w możliwie szerokiej perspektywie kulturowej.

Drugim z nich – łączącym się bezpośrednio z tym pierwszym – jest badanie tych zjawisk w ich historycznej zmienności. Na temat weberowskiego historyzmu wypowiedziano się już wielokrotnie⁴. Przypomnę zatem krótko, że zainteresowanie historią Weber wykazywał już we wczesnych latach swojej kariery akademickiej (historyczny charakter miała zarówno jego rozprawa doktorska, jak i habilitacyjna)⁵. W późniejszym okresie odwoływanie się do przeszłości stanowiło stały element jego rozważań. W żadnym jednak okresie swoich badań nie był on historykiem-sprawozdawcą, czy też historykiem-rekonstruktorem zdarzeń z przeszłości⁶. Był natomiast historykiem dążącym do uchwycenia ogólnych tendencji dziejowych i sformułowania na tej podstawie takich generalizacji, które nie byłyby jedynie opisem dziejowych zdarzeń. Miały one być konceptualizacjami lub też – co na to samo wychodzi – idealizacjami, posiadającymi nie tylko, a nawet nie tyle wartość deskryptywną (opisową), co eksplanacyjną (wyjaśniającą). Swoją głęboką wymowę ma fakt, że jego fundamentalne dzieło, to znaczy *Gospodarka i społeczeństwo* ma podtytuł: *Zarys socjologii rozumiejącej*. Właśnie owo rozumienie czy też coraz lepsze rozumienie zachodzących w dziejach procesów społecznych stanowi zadanie i powołanie socjologa typu weberowskiego. Odpowiadając na pytanie: kiedy może on liczyć na sukces w tym zakresie? Weber stwierdza, że tylko wów-

³ Zdaniem autora *Etyki protestanckiej*, „Sam «pęd do nabywania», «dążenie do zysku» [...], możliwie jak największego, nie ma właściwie nic wspólnego z kapitalizmem. Dążenie takie istniało i istnieje wśród kelnerów, lekarzy, woźniców, kokot, sprzedajnych urzędników, żołnierzy, bandytów, krzyżowców, klientów jakiejś gry, żebraków [...] Najbardziej niepożądana żądza zysku wcale nie jest równoznaczna z kapitalizmem, a tym bardziej z jego «duchem». Kapitalizm można wręcz identyfikować z ograniczeniem, a przynajmniej racjonalnym temperowaniem tego irracjonalnego popędu. W każdym razie kapitalizm jest dążeniem do zysku w sposób trwały, racjonalnie kapitalistyczny: do ciągle nowych zysków, do *rentowności* [podkr. Webera]”. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996, s. 4 i in.

⁴ Por. H.J. Berman, Ch.J. Reid Jr., *Max Weber as legal historian*, w: *The Cambridge Companion to Weber* (ed. S. Turner), Cambridge 2000.

⁵ Por. Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999, s. 12 i d.

⁶ Tych, którzy się ograniczają do opisu zjawisk nazywał *ogłędaczami* i odsyłał do kina. „Kto sobie życzy «oglądu» – pisal – niech idzie do kina...”. Por. M. Weber, *Etyka protestancka...*, wyd. cyt., s. 15.

czas, gdy sam posiada odpowiednie przygotowanie historyczne, oraz chce i potrafi on korzystać z ustaleń historyków, a także ekonomistów, religioznawców, prawników i filozofów. Bez wątpienia on sam posiadał takie przygotowanie oraz potrafił w swoich badaniach korzystać z wyników badań przedstawicieli tych dyscyplin naukowych⁷.

Dla weberowskiego socjologizmu istotne jest nie tylko to jak powinny być badane zjawiska społeczne, ale także to jak powinny być traktowane generalne wyniki tych badań. Zdaniem Talcota Parsonsa, kontynuatora tych badań, powinny one być traktowane jako idealizacje. W tej procedurze badawczej chodzi o wyartykułowanie tzw. typów idealnych. Wszystkie wyróżnione przez Webera typy idealne opierają się na dychotomii: racjonalny – nieracjonalny i wiążą się z daleko idącymi uproszczeniami oraz pominięciami rzeczywistości empirycznej („częściowo świadomymi, ale częściowo poprzez zwyczajne przeoczenie”)⁸. Problem nie tylko w tym, że Weber operował dychotomicznym podziałem na to, co racjonalne i to, co nieracjonalne, ale także w tym, że operował pojęciami „racjonalność” i „nieracjonalność” (ew. „irracjonalność”) w istotnie różniących się znaczeniach i niejednokrotnie trudno się zorientować, w jakim znaczeniu używa tych pojęć⁹. W rozważaniach Webera pojawiają się takie fragmenty,

⁷ W 1882 r. rozpoczął studia prawnicze na uniwersytecie w Heidelbergu, które później kontynuował na uniwersytecie w Berlinie. Z korespondencji jego matki Heleny Weber można się dowiedzieć, że miał tam znakomitych nauczycieli – „Niemieckiego prawa cywilnego uczył go Beseler [...], prawa międzynarodowego Augidi, niemieckiego prawa konstytucyjnego i pruskiego prawa międzynarodowego Gneist, a historii prawa niemieckiego Brunner i Gierke. Dodatkowo uczęszczał na wykłady z historii prowadzone przez Mommsena i Treischkego”. Por. H.J. Berman, Ch.J. Reid Jr., *Max Weber as legal historian*, w: *The Cambridge Companion to Weber*, wyd. cyt., s. 224 i d.

⁸ „Pewne elementy, których obecność jest logicznie zrozumiała sama przez się, są ignorowane. Jednak to nie wszystko. Od momentu pojawienia się podstawowej dychotomii weberowskiej analizy na «racjonalne i nieracjonalne», aż do chwili, gdy te ostatnie elementy traktowane są jako *odchylenie* od tego, co racjonalne, pojawia się tendencja do tworzenia fałszywej, teoretycznie nieuzasadnionej antytezy. Elementy, które mogą być w pewnych empirycznych przypadkach dobrze zintegrowane z racjonalnymi elementami systemu, są *wtłaczane* w konflikt z nimi. Stąd też najwyższe wartości są raczej traktowane jako siły «irracjonalne». W bliskim związku z tym są emocje, również traktowane jako coś irracjonalnego”. Por. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1968, s. 16 i d.

⁹ Alan Sica wyliczył, że tylko na pierwszych kilkudziesięciu stronach wprowadzenia do *Socjologii religii*, stanowiącej piątą część *Gospodarki i społeczeństwa*, pojawia się kilkadziesiąt zwrotów z terminem „racjonalizm” (i jego pochodnymi) i „wiele z nich jest wza-

w których występuje swoista kumulacja różnego rodzaju „racjonalizmów”; takie chociażby jak ten, w którym opisując różne „zasady tworzenia panteonu i prymatu bogów” stwierdza on, że w każdym przypadku „*Ratio* domaga się prymatu uniwersalnych bogów i każde konsekwentne tworzenie panteonu trzyma się także w pewnym stopniu systematyczno-racjonalnych zasad, bo zawsze pozostaje pod wpływem albo racjonalizmu zawodowych kapłanów, albo dążeń ludzi świeckich do racjonalnego porządku”. W następnym zdaniu dodaje uwagę na temat „pokrewieństwa racjonalnej regularności określonego przez boski porządek ruchu gwiazd”¹⁰. Podobny kłopot jest z weberowską kategorią „rozumienia”, kategorią pojawiającą się nie tylko w podtytule *Gospodarki i społeczeństwa*, ale także w wielu fragmentach tego ogromnego (liczącego w polskim przekładzie ponad tysiąc stron) dzieła oraz należącą do tych pojęć, które we *Wprowadzeniu* do niego uznaje się za niezbędne do prowadzonych tam analiz.

Te problemy i kłopoty z „racjonalnością” biorą się nie tylko stąd, że Weber stosuje ją w różnych znaczeniach, ale także stąd, że proponuje i stosuje w swojej praktyce jej ujmowanie w uwikłaniu w różne konteksty społeczne. Należy to również do *credo* jego socjologizmu. O niektórych z tych kontekstów mowa jest *expressis verbis* w *Gospodarce i społeczeństwie* – m.in. w tych fragmentach tego dzieła, w których się stwierdza, że „oczywistość rozumienia może mieć charakter: a) racjonalny (logiczny lub matematyczny) albo też może b) wywodzić się z wczuwającego przeżycia naśladowczego (i mieć charakter emocjonalny, właściwy recepcji dzieł sztuki). W domenie działania oczywiste w sposób racjonalny jest przede wszystkim to, co w swojej intencjonalnej strukturze sensu całkowicie i jednoznacznie jest intelektualnie [podkreśl. Webera] zrozumiałe. Oczywiste dzięki wczuciu w działanie jest to z jego struktury uczuciowej, co możemy w pełni naśladowczo przeżyć. Zrozumieć w sposób racjonalny to znaczy: pojąć intelektualnie sens w sposób bezpośredni i jednoznaczny możemy w najwyższym stopniu przede wszystkim te struktury sensu, których wzajemne stosunki mają matematyczny czy logiczny charakter. Ro-

jemnie sprzecznych”. Mowa tam jest bowiem o tak różnych problemach jak: „etyczna racjonalizacja życia”, „racjonalne usprawiedliwienie nieszczęścia”, „zracjonalizowana wizja świata”, „racjonalizm hierokracji”, „racjonalny religijny pragmatyzm zbawienia”, „racjonalne wezwanie do powołania”, czy „racjonalizm konfucjański” itd. Por. A. Sica, *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley–Los Angeles–London, 1988, s. 192 i d.

¹⁰ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 330 i n.

zumiemy w ten sposób sens działania, gdy ktoś w swoich rozważaniach czy argumentach posługuje się twierdzeniem $2 \times 2 = 4$ albo twierdzeniem Pitagorasa, bądź też «właściwie» – wedle naszych standardów intelektualnych – przeprowadza wnioskowanie logiczne. Podobnie, gdy w swoim działaniu ze «znanych», naszym zdaniem, «faktów empirycznych» i danych celów wyciąga jednoznaczne (wedle naszych doświadczeń) wnioski co do rodzaju dających się zastosować «środków». Każdą interpretację takiego racjonalnie zorientowanego działania celowego cechuje – gdy idzie o rozumienie zastosowanych środków – najwyższy stopień oczywistości¹¹. Dla ułatwienia sobie rozumienia weberowskiej kategorii „rozumienia” oraz związanych z nią kategorii „racjonalność” i „irracjonalność” można przyjąć, że zrozumiałe jest to, co jest oczywiste, oczywiste jest to, co daje się pojąć intelektualnie, pojąć coś intelektualnie, to uchwycić związki logicznego wynikania, a „chwycić” związki logicznego wynikania, to myśleć racjonalnie.

Jednak już ten niewielki fragment weberowskiej wypowiedzi pokazuje, że jest to zbyt daleko idące uproszczenie, bowiem jest rzeczą oczywistą, że akcent położony jest nie na myślenie, lecz na działanie. Potwierdzają to liczne partie *Gospodarki i społeczeństwa*, w szczególności mający charakter wprowadzający i porządkujący pojęciowo dalsze rozważania punkt I *Księgi pierwszej* zatytułowany: *Podstawowe pojęcia socjologiczne*. Wyróżnia się tam najpierw pojęcie „działania społecznego”, to jest takiego, które zorientowane jest na zachowania innych ludzi, a następnie wskazuje się na jego uwikłania historyczne, moralne, polityczne, religijne itd. Wyjaśniając tę kategorię w uwikłaniu, Weber mówi o działaniu celowo racjonalnym (uwikłanym „w oczekiwania dotyczące zachowań przedmiotów świata zewnętrznego i innych ludzi”), wartościowo racjonalnym (uwikłanym „w wiarę w bezwarunkową samoistną wartość), afektywnie racjonalnym (uwikłanym „afektywnie, w szczególności emocjonalnie”), tradycyjnie racjonalnym (uwikłanym w „utarte przyzwyczajenie”)¹². Uwikłania te oczywiście nie ułatwiają rozumienia tak wieloznacznego i historycznie zmiennego zjawiska społecznego jakim są różne religie i różne formy religijności. Nie przekreślają one jednak możliwości ich rozumienia – tyle tylko, że nie może to być i nie jest rozumienie jednoznaczne.

¹¹ Por. tamże, s. 6 i d.

¹² Por. tamże, s. 18 i d.

2. Weberowskie typologizacje

Sposobem na uniknięcie takiej wieloznaczności, która oznaczałaby rozminięcie się z wymogami nauki i naukowości są u Weber typologizacje. Odpowiedź na pytanie: jak się takie typologizacje buduje?, generalnie jest dosyć prosta, bowiem buduje się je tak jak budowane były od dawna różnego rodzaju systemy dedukcyjne, to znaczy najpierw określamy zestaw ogólnych założeń, postulatów i pojęć, a następnie przechodzimy od tego, co ogólne do tego, co coraz bardziej szczegółowe, poprzez wyprowadzanie z tego, co zostało na początku przyjęte różnorodnych konsekwencji, w tym oczywiście logicznych wniosków. W miarę prosta jest również generalna odpowiedź na pytanie: jak się takie konstrukcje pojęciowe sprawdza?, bowiem sprawdza się je bądź to poprzez wykazywanie ich spójności (ew. niespójności) logicznej, bądź poprzez ich konfrontowanie z tzw. „materiał empiryczną” (jeśli tak można nazwać różnorakie obserwacje), bądź też w jeden i drugi sposób łącznie. Weber nie rezygnuje – ani w teorii, ani też w swojej praktyce badawczej – z żadnego z tych sposobów sprawdzania naukowej poprawności swoich typologizacji. Mimo tego zgłaszane są do nich różnorakie zastrzeżenia (łącznie z tym, że przynajmniej niektóre z nich mają arbitralny charakter), oraz pojawiają się próby takiego ich poprawienia, aby można je było uznać za naukowo poprawne¹³.

Przykładów takich weberowskich typologizacji można znaleźć wiele w różnych opracowaniach tego uczonego. Pojawiają się one już w jego rozprawie habilitacyjnej, poświęconej historii stosunków rolnych w czasach rzymskich i ich wpływowi na ówczesne państwo i prawo. Weber dokonał w niej wybiórczej rekonstrukcji wspomnianych stosunków, opierając się na instrukcjach dla rzymskich inspektorów ziemskich w sprawie techniki mierzenia gruntów. Przyjął przy tym założenie, że w przeszłości w rolnictwie miał miejsce rozwój od pierwotnego komunizmu do ziemskiej własności prywatnej. Wilfried Nippel pisze, że „założenie to spotkało

¹³ Przykładem takiej próby może być propozycja Wolfganga Schluchtera, który bazując na weberowskich opracowaniach religioznawczych, wyodrębnił dwa typy „religijno-metafizycznego postrzegania świata”, to znaczy „teocentryczny” i „kosmocentryczny” – w pierwszym z nich „elementy krytyczne mają przewagę nad elementami poznawczymi”, oraz występuje „tendencja kierowania się w stronę praktycznego racjonalizmu i antyintelektualizmu”, natomiast w drugim „elementy poznawcze są ważniejsze od elementów krytycznych” i pojawia się „tendencja kierowania się w stronę teoretycznego racjonalizmu i intelektualizmu”. Por. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, wyd. cyt., s. 160.

się z dużą krytyką. Badania w różnym obszarze [...] wykazały, że idea pierwotnego komunizmu rolniczego jest co najmniej wątpliwa”¹⁴. Pod wpływem tej krytyki Weber dokonał pewnej rewizji swojego stanowiska. Jednocześnie jednak wyjaśniał (w napisanym w 1904 r. artykule pt. *Spór o charakter starogermańskiej konstytucji społecznej w niemieckiej literaturze ostatnich dziesięcioleci*), że wyróżniane przez niego „etapy kultury” powinny być brane nie jako fakty historyczne, lecz „typy doskonałe”.

Problem ten wyjaśnił szczegółowo w artykule pt. *Metoda historyczna Roschera* – pisał tam, że „nauki „filozoficzne [humanistyczne – uwaga własna] mają one na celu: uporządkowanie ekstensywnie i intensywnie bezgranicznej mnogości zjawisk poprzez zastosowanie systemu pojęć i praw. W najlepszym przypadku te pojęcia i prawa są bezwarunkowo i koniecznie ważne. Konkretnie możliwe właściwości «rzeczy» i zdarzeń [...] właściwości, które czynią je postrzegalnymi przedmiotami, są stopniowo odrzucane. Ten projekt jest konsekwencją logicznego ideału tych dyscyplin, do których czysta mechanika zbliża się najbardziej. Ich bezkompromisowe, logiczne zaangażowanie się w systematyczną hierarchię generalnych konceptualizacji [...], konceptualizacji coraz bardziej generalnych, oraz w ich standardy precyzji i jednoznaczności, sprowadzają nauki filozoficzne do najbardziej radykalnej redukcji jaka jest możliwa. [...] W konsekwencji, wyniki tych nauk stają się coraz bardziej odległe od empirycznej rzeczywistości. [...] W końcowej analizie wytworem tych nauk jest komplet całkowicie niejakościowych – i przez to samo całkowicie wyimaginowanych – istot pojęciowych. Ostatecznymi, logicznymi wytworami tych dyscyplin są abstrakcyjne relacje ogólnej ważności (prawa)”. Nieco dalej zaś dodaje: „Logicznym ideałem tych dyscyplin jest rozróżnienie podstawowych własności konkretnego zjawiska poddanego analizie z jego przypadkowymi lub nic nie znaczącymi własnościami, a tym samym intuicyjne ustanowienie poznania tych podstawowych cech. Próba uporządkowania zjawisk w uniwersalny system konkretnych przyczyn i skutków, które są natychmiastowo i intuicyjnie zrozumiałe, kieruje te dyscypliny do wzrastająco zaawansowanego objaśnienia pojęć. Te pojęcia mają na celu przybliżenie reprezentacji konkretnej rzeczywistości poprzez selekcję i połączenie tych własności, które uznajemy za charakterystyczne”¹⁵.

¹⁴ Por. W. Nippel, *From agrarian history to cross-cultural comparisons: Weber on Greco-Roman antiquity*, w: *The Cambridge Companion to Weber*, wyd. cyt., s. 241 i d.

¹⁵ Por. M. Weber, *Roschers's „historische Methode”*; podaję za: A. Sica, *Weber, Irrationality, and Social Order*, wyd. cyt., s. 118 i n.

Różne typologizacje pojawiają się również w *Gospodarce i społeczeństwie*. Najistotniejsze z nich dotyczą „typów prawomocnego panowania”. Weber wyróżnia tam „trzy czyste typy prawomocnego panowania”, oraz związane z nimi trzy rodzaje jego uprawomocnienia, to znaczy: „1) racjonalne – opiera się na powszechnej wierze w legalność ustanowionych porządków i prawa wydawania poleceń przez osoby powołane przez nie do sprawowania panowania (panowanie legalne); lub 2) tradycyjne – opiera się na powszechnej wierze w świętość obowiązujących od zawsze tradycji i prawomocność obdarzonych przez nie autorytetem osób (panowanie tradycyjne); albo w końcu 3) charyzmatyczne – opiera się na niepośrednim oddaniu osobie uznanej za świętą, za bohatera czy wzorzec, i objawionym lub stworzonym przez nią porządkom [...]. W przypadku ustanowionego panowania posłuszeństwo okazywane jest legalnie ustanowionemu, rzeczonemu bezosobowemu porządkowi i określonej przezeń przełożonemu, za sprawą formalnej legalności jego rozporządzeń i w ich obrębie. W przypadku tradycyjnego panowania posłuszeństwo okazywane jest za sprawą czci, i w zwyczajowych granicach, osobie wskazanego przez tradycję i związanego z nią (w jej domenie) pana. W przypadku charyzmatycznego panowania posłuszeństwo okazywane jest odznaczającemu się charyzmatycznymi znamionami przywódcy jako takiemu, za sprawą osobistego zawierzenia objawieniu, temu, że jest on bohaterem czy wzorcem, w granicach obowiązywania wiary w ten jego charyzmat”¹⁶. Dalej wyróżnia on:

– w pierwszym z tych typów: 1) „panowanie legalne z biurokratycznym sztabem administracyjnym”; 2) jego „ukonstytuowaną działalność” nazywaną «organem»; 3) „zasadę hierarchii urzędowej, czyli porządek stałych organów kontrolujących i nadzorujących dla każdej instancji”; 4) „reguły rządzące postępowaniem” itd. (w sumie takich wyróżnień jest tutaj osiem);

– w drugim z nich: 1) „Pana, który panuje albo bez pomocy, albo z pomocą sztabu administracyjnego”; 2) „typowy sztab administracyjny”; 3) „trwałą” i „nie trwałą rzeczową kompetencję”; 4) „wzajemną konkurencję”; 5) „pierwotne typy tradycyjnego panowania”, takie jak a) gerontokracja i b) pierwotny patriachalizm itd.; aż do wskazania na pojawienie się „patrymonialnych państw średniowiecza”, które „odróżniały się przez to, że część ich sztabu administracyjnego miała z formalnego punktu widzenia, charakter racjonalny”;

¹⁶ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 160 i n.

– w trzecim: 1) charyzmę „wojownika obdarzonego nadludzką siłą, charyzmę „szamana” (czarownika), i charyzmę „literata, wydanego na pastwę własnych demagogicznych sukcesów”; 2) „powszednie” i „niepowszednie panowanie charyzmatyczne”; 3) autentyczne i nieautentyczne panowanie charyzmy („W swej autentycznej formie panowanie charyzmatyczne ma swoiście niepowszedni charakter”) itd.; aż do wskazania na historyczne okoliczności „spowszechnienia charyzmy”, która okazuje się „tożsama z dostosowaniem do warunków gospodarki, stanowiącej stale oddziaływającą władzę powszedniości”.

Tę część *Gospodarki i społeczeństwa* kończą rozważania nad „reprezentacją”, oraz wyróżnienia: 1) „wolnej reprezentacji” („Ten charakter przybrały w szczególności nowoczesne reprezentacje parlamentarne”) i 2) „autentycznej parlamentarnej reprezentacji z woluntarystyczną działalnością polityczną zainteresowanych, jak i będącą jej następstwem plebiscytną organizacją partii”, które – podobnie jak „nowoczesna idea racjonalnej reprezentacji przedstawicieli grup interesów są osobliwością Zachodu, i można je wyjaśnić tylko poprzez odwołanie się do właściwego tej części świata rozwoju stanów i klas, który już w średniowieczu, tutaj i tylko tutaj, stworzył ich zaczątki”¹⁷. Do tych wielu wzajemnie dopełniających się i tworzących wieloaspektową strukturę podziałów dopisał dwa dodatki – pierwszy z nich na temat „stanów i klas”, natomiast drugi na temat „stanu wojowników”, i w każdym z nich wyróżniane są grupy oraz podgrupy społeczne¹⁸.

¹⁷ Por. tamże, s. 227

¹⁸ Harold J. Berman i Charles J. Reid Jr., analizując te weberowskie typologizacje, zwracają uwagę na fakt, że: po pierwsze, „nie pisał on przede wszystkim jako historyk lub jako prawnik, choć był biegły w obu dziedzinach, lecz bardziej jako socjolog” (i przywołują jego stwierdzenie, iż «prawo bliższe jest metodologii socjologii niż historii, która zainteresowana jest wiernym odtworzeniem związków między ważnymi pojedynczymi wydarzeniami»); po drugie, zainteresowany był „przede wszystkim poszukiwaniem przykładów praw i prawnych instytucji, które odpowiadają różnym typom idealnym, które on wiąże z prawem”; po trzecie, „nie wiązał trzeciego z idealnych typów praworządności [...] z żadnym prawnym łańdżem, jaki kiedykolwiek istniał w przeszłości”; po czwarte, na fakt występowania w weberowskich generalizacjach czwartego „idealnego typu praworządności”, to jest takiego, w którym „praworządność jest oparta na formalnym «zarządzeniu» lub też – jak on twierdzi – «na przyzwoleniu zarządzenia, które jest formalnie poprawne i które powstało w zwyczajowy sposób». Taka «prawnie racjonalna» lub «formalnie racjonalna» władza «jest najbardziej powszechną formą praworządności» we współczesnym społeczeństwie zachodnim. Ta władza ma za swoje podstawy nie «wieczne wczoraj» tradycji, lecz «spójny system

3. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*

Odpowiedzi na pytanie o czym tak naprawdę mówi się w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* może być wiele. Nie będzie jednak wielkim odkryciem stwierdzenie, że jej autor przedstawia w tym głośnym i przy różnych okazjach przywoływanym eseju różne typy racjonalizmu, w szczególności racjonalizmu występującego w różnych odmianach protestantyzmu. Przyznaje to w jakiejś mierze W. Schluchter stwierdzając, że Weber postawił sobie za zadanie dokonanie społecznej typologii racjonalizmu, przy czym w jego zamyśle „nie miała to być typologia intelektualistów w wąskim sensie tego określenia” ani też „typologia społecznej popularności racjonalizmu i racjonalizacji”. Miała to być natomiast typologia umieszczona w dwojakiej perspektywie, to znaczy, „w relacji do wymierności społecznych działań i społecznego porządku; po drugie różnorodności racjonalności pod względem jego zasięgu i występowania w różnych kulturach. Stąd może się wydawać, że Weber kieruje się ku systematycznej typologii i socjologii racjonalizmu i racjonalizacji. Jeśli jednak prześledzimy jego własne sformułowania, to okazuje się, że nie to jest sednem sprawy. Jest prawdą, że chciałby on mieć swój udział w takiej socjologii, ale tylko w takim zakresie w jakim odnosi się to do rozwiązania jego historycznego problemu, to jest «identyfikacyjnej charakterystyki Zachodu, a najbardziej współczesnego zachodniego racjonalizmu, oraz wyjaśnienia jego historycznego pochodzenia». Bezdyskusyjne jest tutaj przynajmniej to, że po pierwsze, interesował go w szczególności racjonalizm i racjonalność zachodniego świata, a po drugie, że traktował to jako problem historyczny.

abstrakcyjnych zasad, które były celowo ustanowione», czyli «system świadomie ustanowionych reguł». W ten sposób prawnie racjonalna i formalnie racjonalna władza różni się także od tej władzy, która jest oparta na emocjonalnych lub charyzmatycznych fundamentach”; po piąte w końcu, na przyznaniu przez Webera „przewagi prawnego ładu praktycznie użytecznego” nie tylko nad „ładem formalnie-racjonalnym”, ale także nad rozważaniami etycznymi, użytecznością, praktycznością i polityką publiczną. Byłby to nawet bardziej «idealny» typ ładu prawnego niż pozostałe, ponieważ wszystkie pozostałe miały jakieś odzwierciedlenie w „rzeczywistych ładach prawnych, jednego czy drugiego społeczeństwa, podczas gdy faktycznie racjonalny typ był dla Webera prawie całkowicie kwestią przyszłości, którą widział w pojawiających się «anty» – formalnych tendencjach współczesnego rozwoju prawa i w przyszłym socjalnym lub socjalistycznym prawie, które nabierało kształtu w jego czasach”. Por. H.J. Berman and Ch.J. Reid Jr., *Max Weber as legal historian*, w: *The Cambridge Companion to Weber*, wyd. cyt., s. 225 i d.

Spostrzeżenia te potwierdza lektura *Etyki protestanckiej*. Już w jej pierwszym zdaniu stwierdza się, że „Człowiek europejskiej formacji kulturowej, zajmujący się fundamentalnymi problemami historii, stawia sobie na wstępie podstawowe pytanie: jaki splot okoliczności doprowadził do tego, że właśnie na glebie Zachodu i tylko tu wystąpiły zjawiska kulturowe, które – przynajmniej w naszym mniemaniu – rozwinęły się w powszechnie obowiązującym, mającym uniwersalne znaczenie kierunku? Tylko na Zachodzie istnieje «nauka» w takim stadium rozwojowym, które powszechnie uznajemy za «obowiązujące»”¹⁹. Można zapytać: co z tym duchem kapitalizmu, o którym się mówi w tytule *Etyki protestanckiej*? Pytanie to jest tym bardziej uzasadnione, że w następnym punkcie rozważań postawił Weber problem społeczno-religijny, a ściślej, „większego udziału protestantów [niż katolików – uwaga własna] w posiadaniu kapitału i w stanowiskach kierowniczych w nowoczesnej gospodarce”. Zdawał on sobie oczywiście sprawę z tego, że na ten stan rzeczyłożyło się wiele różnych przyczyn (m.in. takie, jak „dziedziczenie bogactwa lub przynajmniej pewnego dobrobytu”). Uważał jednak, że głównych przyczyn różnego zachowania protestantów i katolików „trzeba szukać w trwałej wewnętrznej specyfice, a nie w zmiennej, zewnętrznej, historyczno-politycznej sytuacji tych wyznań”. W tej pierwszej znajduje u protestantów coś, co określa – jak sam przyznaje „dość pretensjonalnie” – mianem «ducha kapitalizmu», a w samych rozważaniach nazywa „nastawieniem ekonomicznym” lub „«etosem» kapitalistycznego gospodarowania”. Wyrażać go mają m.in. takie formuły jak: „czas to pieniądz”, „kredyt to pieniądz”, „obok pilności i umiaru nic tak nie przyczynia się do awansu młodego człowieka w świecie, jak punktualność i akuratność w interesach” itp. Symbolem i wyrazicielem owego «ducha» jest dla niego Benjamin Franklin („wszystkie nakazy moralne Franklina mają kierunek utylitarny: uczciwość popłaca, gdyż zapewnia kredyt; podobnie punktualność, pracowitość, umiar – i dlatego są one cnotami”). Rzecz jasna, jest to już coś konkretnego, a zarazem na tyle ogólnego, że może dotyczyć całego „wyznania” i całej „warstwy społecznej” (w weberowskim rozumieniu tych terminów).

W dalszych partiach *Etyki protestanckiej* takich konkretów, które można uznać za symbole lub elementy typologizacji historycznych jest oczywiście znacznie więcej. „Kompasem” pozwalającym w miarę bezpiecznie „żeglować” po tym ogromnie zróżnicowanym i zawierającym

¹⁹ Por. M. Weber, *Etyka protestancka...*, wyd. cyt., s. 1 i d.

szereg intelektualnych „pułapek” obszarze, a przynajmniej trzymać się jednego kierunku, jest „śledzenie” różnorodnych i różnorodnych form przejawiania się kapitalistycznej racjonalności oraz jej antytezy, to jest irracjonalności („Duch kapitalistyczny» tak rozumiany, jak przyjęliśmy to dla naszych celów, musiał toczyć ciężką walkę ze światem przeciwnych sił”). Niemal na każdej stronie tej rozprawy pojawiają się przykłady pozytywne (racjonalności) i negatywne (irracjonalności). Na ich skrajnych biegunach znajdują się m.in.:

– na jednym z nich (kapitalistycznej racjonalności) wspomniany wyżej Benjamin Franklin, który na pytanie: „dlaczego to z ludzi ma się robić pieniądze”, odpowiada (choć przecież, gdy chodzi o wyznanie, deista) cytatem z Biblii. Jest to zdanie, które jego ojciec, surowy kalwinista, ciągle mu w młodości wpajał: „Gdy widzisz męża, krzepkiego w swym zawodzie, ten go dzień przed królem stanąć”;

– natomiast na drugim (feudalnej irracjonalności) „przeciętny Ślązak”, który skosi przy pełnym wysiłku mniej niż dwie trzecie tej powierzchni, co lepiej wynagradzany i odżywiany Pomorzanin”; za nim jest jeszcze Polak, który – „im dalej na wschód, tym jest – w porównaniu z Niemcem – mniej wydajny”.

Porównanie to bezpośrednio posłużyło Weberowi do sformułowania generalnego wniosku, że w kapitalistycznej racjonalności „Konieczne jest [...] nie tylko rozwinięte poczucie odpowiedzialności, lecz w ogóle sposób myślenia, w którym przynajmniej podczas wykonywania pracy nie chodzi o to, by przy maksimum wygody i minimum wysiłku osiągnąć oczekiwany zarobek, lecz by pracować tak, jakby praca, «zawód», były celem samym w sobie”²⁰. Inaczej mówiąc, w kapitalizmie chodzi o to, aby „zawód” stał się „powołaniem”.

Problem „zawodu-powołania” stanowi jeden z ważniejszych wątków rozważań w dalszych częściach *Etyki protestanckiej*. Najpierw Weber przedstawia tam „koncepcję zawodu u Lutra”. Wynika z niej, że ten inicjator protestanckiej rewolty wyprowadził ją wprost z Biblii, ale „odczytywał Biblię przez pryzmat aktualnego nastroju, który w trakcie rozwoju (w latach 1518–1530) nie tylko pozostawał tradycjonalistyczny, ale wręcz stawał się takim coraz bardziej. [...] Sama idea «zawodu-powołania» w rozumieniu luterzańskim nie miała więc zasadniczego znaczenia dla tego, czego poszukujemy”. Przełomowym wydarzeniem okazało się dopiero pojawie-

²⁰ Por. tamże, s. 43.

nie się „czterech nurtów ascetycznego protestantyzmu”, to znaczy kalwinizmu, petyzmu, metodyzmu i „sekt wyrosłych z ruchu nowochrześciców” (takich jak zwinglianizm czy armianinizm). Każdy z tych nurtów miał swój udział w wykształceniu i ugruntowaniu pojmowania zawodu jako powołania; w największym jednak stopniu przyczyniły się do tego te ich wersje, które stały się podstawą angielskiego purytanizmu. W każdej z tych wersji „ascetycznego protestantyzmu” na końcu pojawia się nie jakiś pastor czy religijny lider, lecz „mający świadomość sprzyjania łaski i błogosławieństwa Bożego mieszczański przedsiębiorca”. Jest on oczywiście chrześcijaninem, ale chrześcijaninem, który stara się trzymać jedynie „w granicach formalnej poprawności” religijnej. Natomiast tym, na czym mu szczególnie zależy są sprawy ziemskie, to znaczy ziemskiej pracy zawodowej, ziemskiego bogacenia się („chcieć być biednym” oznacza dla niego tyle samo, co „chcieć być chorym”), optymalnego wykorzystaniu ziemskiego czasu („Marnowanie czasu jest więc pierwszym i najcięższym grzechem”) itp.

Nie można niestety udzielić jednoznacznej odpowiedzi na generalne pytanie: co to wszystko mu daje? Uzyskiwane bowiem przez owego „przedsiębiorcę” korzyści są różne i nie wszystkie z nich można zmierzyć „ziemską miarą”. Można jednak powiedzieć, że daje mu to m.in. poczucie dobrze wykonanego obowiązku – wobec Boga, ludzi i samego siebie (mniejsza o kolejność). Sam Weber podkreślał w podsumowaniu do swoich rozważań, że „asceza protestancka [...] działała całym swym impetem przeciwko niefrasobliwemu *korzystaniu* z majątku i ograniczała *konsumpcję* – zwłaszcza dóbr luksusowych. Natomiast, w efekcie psychologicznym, *pozbawiała* sam fakt *nabywania* dóbr zahamowań nałożonych przez etykę tradycjonalistyczną. Rozsadzała więzy krępujące dążenie do zysku, nie tylko je legalizując, lecz wręcz uznając za miłe Bogu”.

Analiza tego purytanizmu prowadzi Webera do sformułowania szeregu jeszcze innych wniosków ogólnych, w tym do wniosku, że z punktu widzenia teologicznego „jego najbardziej charakterystycznym elementem był i jest powszechnie uznawany dogmat *wyboru* do łaski”²¹. Natomiast z punktu widzenia społecznego owymi „najbardziej charakterystycznymi

²¹ „Spierano się wprawdzie o to, czy jest to «najistotniejszy» dogmat Kościoła reformowanego, czy tylko «przybudówka», ale orzekanie o ważności (istotności) jakiegoś zjawiska historycznego to albo sprawa wartościowania i wiary (kiedy ma się na myśli coś jedynie «interesującego» i jedynie «wartościowego»), albo ważności historycznej związków przyczynowych; mamy wtedy do czynienia z ocenami historycznymi” (tamże, s. 80).

elementami” było i jest: a) „poczucie niestłuchanego wewnętrznego osamotnienia jednostki ludzkiej (człowiek został skazany na samotne pokonywanie swej drogi)”; b) „absolutnie negatywny stosunek purytanizmu do wszelkich zmysłowo-uczuciowych elementów w kulturze i subiektywnej religijności”; oraz c) wiara w to, że „Bóg pragnie społecznych osiągnięć chrześcijanina, gdyż chce, aby społeczny kształt życia odpowiadał Jego przykazaniom i był urządzony tak, aby cel ten mógł zostać zrealizowany²². W każdym przypadku są to „elementy” tego, doczesnego świata, przyczyniające się nie tylko do mobilności społecznej tych, którzy je sobie przyswoili, ale także stanowiące skuteczny „środek do odreagowania stanów religijnego strachu, mającego swe korzenie w głębokich pokładach specyficznego odczuwania religii w Kościele reformowanym”.

Odpowiadając na pytanie, co to oznacza dla kalwinisty, Weber stwierdza, że oznacza to, że „Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie, a więc, że kalwinista swoje zbawienie czy raczej pewność zbawienia, stwarza sobie sam”. Oznacza to jednak również dla niego konieczność „zniszczenia niefrasobliwego używania życia, wprowadzenia porządku, zaś najważniejszym środkiem do tego jest asceza”. Natomiast odpowiadając na pytanie, gdzie u kalwinisty pojawia się racjonalność, Weber wskazuje na jej występowanie zarówno w jego myśleniu, jak i w jego działaniu, w tym takim myśleniu i działaniu, które wyraża się w starannym („precyzyjnym”) planowania swojego życia, unikaniu jego „niefrasobliwego używania”, jego samokontroli („Wyrażną ocenę samokontroli występującej w najlepszych typach angielskich i angloamerykańskich «gentleman» widać w pełnych pogardy opisach bezrozumnych praktyk szlachetnie urodzonych prałatów i urzędników Kościoła”) itp.

Zdaniem Webera, u kalwinisty występuje racjonalność wyższego rzędu niż ta, która pojawia się u katolików (wyrażająca się m.in. w „wykluczaniu magii jako środka osiągnięcia zbawienia”), oraz ta, która pojawia się w Starym Testamencie („starotestamentowy racjonalizm miał, jako taki, drobnomieszczańsko-tradycjonalistyczny charakter”). Za dogodną płaszczyznę porównywania różnych form i poziomów racjonalności uznaje on „przewyciężanie *status naturalis*” („uwolnienia człowieka od władzy irracjonalnych popędów i podporządkowania supremacji planowej

²² „Społeczna praca kalwinisty na świecie jest tylko pracą *ad maiorem Dei gloriam* (wszystko dla większej chwały Bożej). Stąd ten sam charakter nosi też będąca w służbie doczesnego życia ogółu praca zawodowa” (tamże, s. 89 i n.).

woli”)²³. W podsumowaniu do tej analizy porównawczej różnych form i poziomów racjonalności w religii i w religijności Weber stwierdza, że „chrześcijańska asceza, uciekając początkowo od tego świata w samotność” (klasztorną) i „pozostawiająca jednak doczesnemu życiu codziennemu jego naturalny, niefrasobliwy charakter”, w ascetycznych odmianach kalwinizmu „pojawiła się w centrum życia, zatrzymując za sobą klasztorną furtę i stawiając sobie za cel przeniknięcie swoją metodyką życia codziennego, przekształcenie tego życia tu, na ziemi, w życie racjonalne”.

Ostatnie część *Etyki protestanckiej* zawiera próbę ukazania owego przenikania ascezy protestanckiej do tego życia codziennego i wykształcenia w nim tego, co nazywa się tam „duchem kapitalizmu”. Za konieczne uznał on tutaj „zajęcie się zwłaszcza tekstami teologicznymi, które powstały na podstawie doświadczeń duszpasterskich” – takich „duszpasterzy” jak teolog presbiteriański Richard Baxter (w jego *Christiana Directory* znajduje się „zalecenie pracy zawodowej, jako środka służącego do zapominania obaw o własną bezwartościowość”), lider ruchu kwakerskiego Robert Barclay (w jego *Teologische Bedenken* znajdują się m.in. zalecenie „unikania doczesnej próżności” oraz „niesumiennego używania bogactwa np. poprzez wydawanie ponad rzeczywiste potrzeby życiowe”), czy lidera ruchu metodystycznego Johna Wesleya, potępiającego „rozmnażanie się bogactwa” i pochwalającego „zarówno pracowitość, jak i oszczędność”²⁴. W generalizujących uwagach Weber stwierdza, że „wszędzie, gdzie sięgała władza purytańskiego sposobu życia, tam w każdych okolicznościach wychodziło ona na dobre ekonomicznemu *racjonalnemu* życiu – co jest oczywiście o wiele ważniejsze, niż samo sprzyjanie gromadzeniu kapitału. Takie poglądy na życie zrodziły nowoczesnego «człowieka gospodarki»”. Nieco dalej zaś dodaje: „Powstał więc mieszczański *etos* zawodowy. Mając świadomość sprzyjania łaski i błogosławieństwa Bożego, mieszczański przedsiębiorca, jeśli tylko trzymał się w granicach formalnej poprawności

²³ „To *aktywne* panowanie nad sobą było celem *exercitia* św. Ignacego i w ogóle najwyższych form racjonalnych cech zakonnych, a także praktycznym ideałem życiowym purytanizmu” (tamże, s. 105).

²⁴ Weber poleca czytelnikom szczególnie ten fragment wypowiedzi J. Wesleya, w którym stwierdza on, iż „metodyści są wszędzie pracowici i oszczędni, a więc zwiększa się ich majątek. Stąd też odpowiednio zwiększa się ich duma, ambicje, chęć korzystania z przyjemności cielesnych i światowych uciech. Tak więc wprawdzie forma religii pozostaje, ale jej duch stopniowo zanika”. Stąd „musimy napominać wszystkich chrześcijan, by zarabiali ile tylko potrafią i oszczędzali jak najwięcej, a więc w efekcie – by się bogacili” (tamże, s. 174).

mógł spokojnie rozwijać swe zawodowe interesy i powinien był to czynić. Siła ascezy religijnej oddawała mu ponadto do dyspozycji trzeźwych, sumiennych, przywiązanych do pracy w zbożnych celach robotników. Dawała mu ponadto uspokajające przekonanie, że nierówny podział dóbr na tym świecie jest dziełem boskiej opatrności, gdyż Bóg, czyniąc takie różnice, podobnie jak nie wszystkich obdarzając łaską, realizuje jakieś swoje tajemne, nieznanne nam cele²⁵. W ostatniej z tych uwag Weber wskazuje nie tyle na samą racjonalność protestanckiej ascezy, co na racjonalizowanie przez nią sumienia, myślenia i postępowania tych, którzy się z nią utożsamiali. *Etyka protestancka* kończy się sugestiami szerszych badań nad racjonalnością, w tym sugestią „przeanalizowania stosunku ascetycznego racjonalizmu do racjonalizmu humanistycznego i jego ideałów życiowych, oraz do rozwoju empiryzmu filozoficznego i duchowych dóbr kultury”.

4. Gospodarka i społeczeństwo

Część z tych badań podjął sam Weber, a ich wyniki przedstawił m.in. w *Gospodarce i społeczeństwie*. W dziele tym racjonalność i racjonalizację ujmowane są w szerokim kontekście różnych gospodarek, różnych systemów sprawowania władzy („typów panowania”), różnych stosunków wspólnotowych oraz różnych religii. W jego części piątej księgi drugiej, zatytułowanej *Socjologia religii*, odwoływanie się przez Webera do życia religijnego ma stosunkowo najbardziej systematyczny oraz pogłębiony charakter. Jednak programowych założeń dla nich trzeba szukać we wcześniejszych jego partiach, w tym w jego części wstępnej. Tam bowiem określone są takie istotne dla Weberowskiego ujęcia racjonalności w religii i w religijności kategorie jak: *socjologia*, *rozumienie* czy *działanie społeczne*²⁶. Z kategoriami tymi łączy się szereg takich pojęć, które stanowią coś w rodzaju „pomostu” między badaczem społecznym (kimś kto podejmuje próbę zrozumienia rzeczywistości społecznej) oraz badaną rzeczywistością społeczną (w której „dające się zrozumieć i niezrozumiałe elementy danego procesu są często przemieszane i splecione”). Żeby nie komplikować tego wywodu odnotuję jedynie, że na tej liście pojawiają się m.in.

²⁵ Por. tamże, s. 173 i d.

²⁶ W świetle zawartych tam wyjaśnień: „Socjologia [...] jest nauką, która dzięki interpretacji dąży do zrozumienia działania społecznego i przez to przyczynowego wyjaśnienia jego przebiegu i skutków”. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 6 i n.

takie pojęcia jak: „oczywistość rozumienia”, „intelektualne zrozumienie”, „wczuwające przeżycie naśladowcze” czy „struktura uczuciowa”; „oczywiste dzięki wczuciu w działanie jest to z jego *struktury uczuciowej*, co możemy w pełni naśladowczo przeżyć. Zrozumieć w sposób racjonalny – a to znaczy: pojąć intelektualnie sens w sposób bezpośredni i jednoznaczny – możemy w najwyższym stopniu przede wszystkim te struktury sensu, których wzajemne stosunki mają matematyczny czy logiczny charakter”. Z dalszej części wywodów jednak wynika, że badacz społeczny nie ma do czynienia z matematycznymi lub logicznymi „strukturami sensu”, zaś to, z czym ma do czynienia (co stanowi jego przedmiot badań) „bardzo często *nie sposób* zrozumieć z całkowitą oczywistością. [...] Wtedy, w zależności od przypadku, musimy zadowolić się wyłącznie ich *intelektualną* interpretacją, a niekiedy, gdy i to się nie powiedzie, po prostu musimy przyjąć je jako dane i starać się, na tyle na ile jest to możliwe, intelektualnie zinterpretować [...]”.

Wychodzi zatem na to, że tym, co w granicach możliwości racjonalnego poznania badacza społecznego pozostaje interpretacją badanych zjawisk, interpretacja ta jest określonego rodzaju działaniem. Chodzi oczywiście o to, aby działanie to było racjonalne – nawet wówczas, gdy badacz ten bada „objawiane afekty (strach, gniew, ambicje, zawiść, zazdrość, miłość, entuzjazm, dumę, mściwość, cześć, oddanie, pożądanie wszelkiego rodzaju) i wywoływane przez nie irracjonalne (z punktu widzenia racjonalnego działania celowego) reakcje [...]”. Krótko mówiąc, reakcje mogą być irracjonalne, natomiast ich badanie i przedstawianie wyników tych badań może i powinno być racjonalne; racjonalne zaś jest ono wówczas, gdy ów badacz *tworzy* „typy idealne” – „W naukowych rozważaniach tworzących typy najbardziej przejrzystym sposobem badania i przedstawiania wszelkich irracjonalnych, afektywnych uwarunkowanych, struktur sensownych zachowań, wpływających na działanie, jest traktowanie ich jako «odchylenia» od konstruktów jego czysto celowo racjonalnego przebiegu. [...] Konstrukt ściśle celowo racjonalnego działania służy w takich przypadkach socjologii za sprawą swej oczywistej zrozumiałości i swej – zyskanej dzięki racjonalności – jednoznaczności, jako typ («typ idealny»), pozwalający zrozumieć realne, ukształtowane przez wszelkiego rodzaju czynniki irracjonalne (afekty, błędy) działanie jako «odchylenie» od tego przebiegu, jaki cechowałby zachowanie czysto racjonalne. W tej mierze, i tylko przez wzgląd na użyteczność, metoda socjologii «rozumiejącej» jest «racjionali-

styczna»²⁷. Wynika z tego m.in., że socjolog „rozumiejący” najpierw selekcjonuje fakty społeczne, a następnie je „idealizuje”, to znaczy traktuje tak jakby „przebiegały, gdyby nie wpływały na nie irracjonalne afekty”, zaś powstały w wyniku tych zabiegów „typ idealny” powinien być oceniany nie w kategoriach „prawdziwy – fałszywy”, lecz w kategoriach „użyteczny – bezużyteczny” dla zrozumienia działań społecznych i ich efektów.

Warto odnotować, że w podtytule części piątej *Gospodarki i społeczeństwa*, zatytułowanej *Socjologia religii*, mówi się o „typach religijnych stosunków wspólnotowych” (które są określonego rodzaju idealizacjami), zaś w jej pierwszym paragrafie wychodzi się od analizy „religijnie lub magicznie motywowanego działania w swojej pierwotnej postaci zorientowanego *na ten świat* [podkreśl. M. Weber]”, oraz mówi się, że jest ono „w swej pierwotnej postaci, przynajmniej relatywnie racjonalne [...] Dlatego religijnego czy «magicznego» działania lub myślenia nie należy wyłączać z kręgu powszedniego działania celowego, zwłaszcza że jego cele mają głównie ekonomiczny charakter”²⁸. Dalej Weber podaje przykłady takich działań „religijnych lub magicznych”, z którymi łączona była „większa lub mniejsza powszedniość” oraz „większa lub mniejsza racjonalność”. Zalicza do nich działania czarownika („najstarszego ze wszystkich zawodów”). „Czarownik jest trwale charyzmatycznie kwalifikowanym człowiekiem, w przeciwieństwie do zwykłych ludzi, «laików» w magicznym sensie tego słowa. Przede wszystkim zaś monopolizuje on i czyni przedmiotem swej działalności – *ekstazę*”, która jest u niego czymś „powszednim” („Laik może znać ekstazę jedynie sporadycznie, przez wzgląd na wymogi życia codziennego, odurzenie”). Ekstaza ta jest przeciwstawiana *orgii*, która jest przedstawiana jako „pierwotna forma religijnych stosunków wspólnotowych” oraz działanie okazjonalne i irracjonalne, a jednocześnie ten rodzaj doświadczenia, z którego „pod wpływem praktyki zawodowej czarownika wykształca się w myśleniu [...] przedstawienie «duszy» jako istoty różnej od ciała, skrywającej się za obiektami przyrodniczymi lub w nich, podobnie jak w ludzkim ciele skrywa się coś, co opuszcza je we śnie, w momencie omdlenia, ekstazy i śmierci”.

Rzecz jasna takich „relatywnie racjonalnych” oraz „relatywnie irracjonalnych” działań oraz przekonań w *Socjologii religii* Weber wskazuje znacznie więcej. Prowadzą one stopniowo, w historycznym procesie racjo-

²⁷ Tamże, s. 7.

²⁸ Por. tamże, s. 318.

nalizacji religii i religijności, do pojawienia się świata „bogów”, „demonów”, religijnych symboli i symbolicznych działań (zastępujących realne rzeczy i realne działania) itd. Prowadzą one również do pojawienia się „jednolitego stanu kapłańskiego”, „jednolitych praktyk religijnych”, „jednolitych organizacji życia religijnego”, „jednolitych instytucji religijnych” (Kościołów)”, a w końcu również monoteizmu, to znaczy religii i religijności, w których jeden bóg bądź to „zyskał prymat w panteonie” nad innymi bogami, bądź też „monopol boskości dla siebie”. „Ściśle «monoteistyczne» są w istocie jedynie judaizm i islam. Zarówno hinduistyczny, jak i chrześcijański status najwyższej czy też najwyższych boskich istot stanowią teologiczną przesłankę faktu, że doniosła i swoiście religijna potrzeba zbawienia za sprawą wcielenia Boga sprzeczna była z rygorystycznym monoteizmem. Przede wszystkim jednak nigdzie zdążanie (w różnym stopniu konsekwentne) ku monoteizmowi nie wyrugowało trwale świata duchów i demonów – nawet w epoce reformacji – lecz jedynie podporządkowało je bezwarunkowo, przynajmniej teoretycznie, supremacji jedynego Boga”²⁹.

Nie oznacza to oczywiście, że te religie i te formy religijności, które były i są bardziej konsekwentne w swoim monoteizmie, były i są bardziej racjonalne od tych, w których z różnych względów i w różnym stopniu tej konsekwencji zabrakło. Już w swojej *Etyce protestanckiej* Weber pokazał, że w religii i religijności liczy się niekiedy nie tylko, a nawet nie tyle sama konsekwencja w działaniu i myśleniu, co takie specyficzne potrzeby jak „potrzeba zbawienia” (traktowane jako nadrzędne „racje”) oraz taka specyficzna etyka religijna jak „etyka zbawienia” (stanowiąca dla tych „racji” uzasadnienie). Natomiast w *Gospodarce i społeczeństwie* dokonał on szczegółowej analizy – najpierw (w § 7) różnych typów religijności (od chłopskiej poczynawszy, a na religijności „oświeconych” w Europie Zachodniej skończywszy), następnie (w § 8 i § 9) różnych typów teodycei i różnych typów wiary (aż do takiej wiary, z której wyłania się „dążenie do «zbawienia»”), a w końcu (w § 10) różnych wizji „drog zbawienia” (aż do pojawienia się wizji „zbawienia przez łaskę predestynacyjną”).

Warto odnotować, że wyróżnianą w § 7 religijność „warstw społecznie uprzywilejowanych” (Weber zalicza do nich m.in. intelektualistów) uznaje on – po pierwsze za religijność społecznie wykluczonych z „życia militarnego i politycznego” („kultywują zwykle religijność zbawienia

²⁹ Por. tamże, s. 330.

w sposób najtrwalszy wtedy, gdy są zdemilitaryzowane i albo nie mogą uczestniczyć w życiu politycznym, albo nie są nim zainteresowane”), po drugie za „religijność niejednokrotnie wymuszoną” (np. „filozoficzne doktryny zbawienia, których reprezentantami byli świeccy intelektualisci, są niemal bez wyjątku następstwem wymuszonej lub dobrowolnej rezygnacji warstw wykształconych z politycznych wpływów i aktywności”), po trzecie za religijność tak dalece oderwaną od doczesnej rzeczywistości, że niejednokrotnie sytuującą się w obrębie „mistyki «iluminacji»”. „Łączy się z tym znaczna deklasacja tego, co naturalne, cielesne i zmysłowe, jako – wedle psychologicznej wiedzy – pokusy odwodzącej od tej swoistej drogi zbawienia. Czasem odgrywa przy tym zapewne istotną rolę (której psychopatologia nie ujęła dziś jeszcze w jednoznacznych regułach) także wzmoczenie, wyjątkowe wyrafinowanie i zarazem wypieranie normalnego życia seksualnego na korzyść zaspokojenia zastępczego [...]. Z tymi czysto psychologicznymi przesłankami irracjonalizacji zjawisk religijnych krzyżuje się naturalna racjonalistyczna potrzeba intelektualistów pojęcia świata jako sensownego kosmosu”³⁰. Potrzeba ta jest na swój sposób racjonalna, ale jej następstwa mogą być zarówno na swój sposób racjonalne, jak i irracjonalne, a przynajmniej uwikłane w to, co jawi się jako irracjonalne.

W § 8 porównywane są teodycee różnych religii (m.in. judaistyczna, indyjska i chrześcijańska) oraz formułowany jest na podstawie tych porównań generalny wniosek, że „wiera w opatrność stanowi konsekwentną racjonalizację magicznego przepowiadania, do którego nawiązuje i które z tej racji ona właśnie zasadniczo w stosunkowo największej mierze dewaluuje”. Natomiast w § 9 Weber wskazuje, że „nie każda racjonalna etyka religijna jest etyką zbawienia” (np. „konfucjanizm jest etyką «religijną», ale obca mu jest zupełnie potrzeba zbawienia”). Jest nią jednak etyka chrześcijańska, a występująca w niej „tęsknota zbawienia” jest „istotna o tyle, o ile ma konsekwencje dla *praktycznego zachowania* w życiu. [...] Nadzieja zbawienia ma najdonioślejsze konsekwencje dla sposobu życia wtedy, gdy zwiastuny samego zbawienia pojawiają się już w tym świecie, a tym bardziej gdy jest ono *wewnętrznym* procesem dokonującym się całkowicie w tym świecie”. Pojawiająca się na końcu analizowanych w § 10 różnych „dróg zbawienia i ich wpływu na sposób życia” droga „zbawienia przez łaskę predestynacyjną” okazuje się stosunkowo najbardziej racjonalna, bowiem dostarcza m.in.: 1) „trwałego jednolitego fundamentu *sposobu*

³⁰ Por. tamże, s. 392 i d.

życia”; 2) „metodyki zbawienia oznaczającej zawsze w praktyce: przezwyciężenie określonych pożądań czy afektów religijnie nie przetworzonej, surowej natury ludzkiej” („w tym właśnie sensie, religijna doktryna zbawcza jest *etyką wirtuozów*”); 3) najwyższego stopnia pewności, że należy się do wybranych przez Boga („Predestynacja gwarantuje obdarzonemu łaską najwyższy stopień pewności zbawienia”). W podsumowaniu do rozważań zawartych w tym paragrafie Weber stwierdza, iż „nigdzie duma predestynowanej arystokracji zbawienia nie jest związana tak ściśle z zawodowstwem i z ideą, że to sukces *racjonalnego* działania dowodzi bożego błogosławieństwa, i dlatego nigdzie oddziaływanie ascetycznych motywów na zasady gospodarcze nie jest tak intensywne jak w domenie, w której uznaje się purytańską łaskę predestynacji”³¹.

W § 11 Weber stawia i uzasadnia generalną tezę, że w im większej mierze religijność zbawienia „przybiera systematyczną i uwewnętrzną, właściwą «etyce zasad» postać, tym głębsze są konflikty z realiami świata”, w szczególności z takimi jego realiami społecznymi jak: 1) „religijność prawa” lub też – co na to samo wychodzi – traktowanie prawa jako „świętego prawa” – religijność zbawienia podniesiona do poziomu etyki zasad „nie zna żadnego «świętego prawa», lecz jedynie «święte zasady»”; czy 2) zasady występujące w „domenie ekonomicznej”, takie jak zasada pobierania procentu od udzielanych pożyczek – „Kościół chrześcijański i jego sługi, łącznie z papieżem, nawet we wczesnym średniowieczu [...] bez jakichkolwiek zastrzeżeń przyjmowali procenty”, ale „z początkiem rozwoju rzeczywistości kapitalistycznych form obrotu, a zwłaszcza kapitału zarobkowego w handlu zamorskim, pojawiło się kościelne prześladowanie procentu od pożyczek i stawało się coraz surowsze”. W uwagach uogólniających Weber stwierdza, że „ten głęboki rozdźwięk między wymogami interesów i chrześcijańskim ideałem życia był często bardzo dotkliwie odczuwalny, a w każdym razie trzymał z dala od takiej działalności szczególnie najbardziej pobożne i etycznie najbardziej racjonalne elementy, przede wszystkim zaś sprzyjał stale etycznej deklasacji i hamowaniu racjonalnego ducha kupieckiego. [...] Kapitalistyczną etykę stworzyła dopiero – wcale nie rozmyślnie – wewnątrzświatowa asceza protestantyzmu,

³¹ „Wraz z postępującym przenikaniem do życia codziennego i do religijności masowej mroczna powaga tej doktryny znoszona jest w coraz mniejszej mierze, tak że w końcu jak *caput mortuum* pozostaje w zachodnim ascetycznym protestantyzmie ten element, który zwłaszcza ta doktryna łaski wniosła do racjonalnych kapitalistycznych zasad: idea metodycznego potwierdzenia swego powołania w działalności zarobkowej”. Por. tamże, s. 442.

która najbardziej pobożnym i etycznie najbardziej rygorystycznym ludziom otworzyła drogę do świata interesów, a przede wszystkim obdarzyła ich w nim sukcesem jako owocem racjonalnego sposobu życia”³².

W paragrafie tym pojawia się szereg uwag na temat tak istotnych kwestii jakimi są stosunek religii w ogóle, a religii i religijności zbawienia w szczególności do: 1) państwa i polityki – mówi się tam zarówno o występowaniu konfliktów i napięcia między religią i polityką, jak i o różnych sposobach ich znoszenia lub łagodzenia (takich np. jak „pasywna antypolityczność” czy aktywny pacyfizm); 2) seksu i seksualności – sfery uznanej przez Webera za posiadającą „najpotężniejszą z mocy”, ale z mocy raczej irracjonalnej niż racjonalnej, co nie znaczy jednak, że nie dającej się racjonalizować (przejawem takiej racjonalizacji jest podniesienie w judaizmie i islamie płodzenia dzieci do rangi religijnego przykazania); oraz 3) sztuki – zdaniem Webera, „ich pierwotny wzajemny stosunek jest oczywiście najściślejszy z możliwych. [...] W im jednak większej mierze sztuka konstytuuje się jako cechująca się własnymi prawidłowościami sfera [...], tym bardziej podkreśla różniące się od religijno-etycznych hierarchie wartości, które zostają ustanowione w tym procesie. [...] świadome odkrycie tego co stanowi swoistość sztuki, zastrzeżone jest dla cywilizacji intelektualistycznej. Przez to właśnie znika to, co pozwalało sztuce tworzyć wspólnotę, podobnie jak możliwość pogodzenia jej z religijną wolą zbawienia. Wtedy owo wewnątrzświatowe zbawienie, które dawać ma sztuka, właśnie jedynie jako sztuka, zostaje nie tylko odrzucone ze wzdrgą jako przeciwne Bogu i wrogie każdemu zbawieniu od etycznej irracjonalności świata zarówno przez religijność etyczną, jak i przez prawdziwą mistykę, a tym bardziej autentycznej ascezie każde przywiązanie do wartości artystycznych jako takich wydaje się być naruszeniem racjonalnej systematyzacji sposobu życia”³³.

W ostatnim z paragrafów *Socjologii religii* Weber porównuje niektóre z wymienionych wcześniej przejawów racjonalności i racjonalizacji religii i religijności z racjonalnością purytańską. Wskazuje tam na zasadnicze różnice występujące między: 1) purytanizmem i judaizmem – w tym drugim m.in. „brak systematycznej ascezy” („Stosunek żydowskiej religijności do bogactwa, z jednej strony, i do życia seksualnego z drugiej, nie jest w najmniejszym stopniu ascetyczny, lecz raczej zdecydowanie naturalistycz-

³² Por. tamże, s. 450 i n.

³³ Por. tamże, s. 464 i d.

ny”); oraz 2) purytanizmem i islamem – wyrażające się przede wszystkim w radykalnie odmiennym rozumieniu sensu zwrócenia się ku temu światu; w islamie wyraża się ona w „religijnym przekazaniu świętej wojny”, a rola, jaką odgrywa w nim to „stworzone dzięki łupom wojennym i politycznym wzbogacanie się, i w ogóle bogactwo, jest całkowicie przeciwstawna stanowisku purytańskiemu”. Natomiast w podsumowaniu do tego paragrafu, a zarazem całej *Socjologii religii* powtarza on tę generalną tezę, która pojawiła się już w *Etyce protestanckiej*, to znaczy, że „tylko ascetyczny protestantyzm położył rzeczywiście kres magii, poszukiwaniu zbawienia poza światem i intelektualistycznej kontemplacji «iluminacji» jako jego najwyższej formie, tylko on stworzył religijne motywy poszukiwania zbawienia właśnie w zatrudnieniu w wewnątrzświatowym «zawodzie», [...] w metodycznie zracjonalizowanym wykonywaniu zawodu”³⁴.

5. Starożytny judaizm

Wzmianki na temat miejsca judaizmu w kulturze pojawiają się już w *Etyce protestanckiej*. Weber wskazuje tam m.in. na prekursorski charakter dokonanego w nim „odczarowania świata” (poprzez „wykluczenie magii jako środka osiągnięcia zbawienia”) oraz ascetycznej etyki judaistycznej względem etyki purytańskiej, etyki, która stała się „siłą napędową” kapitalizmu³⁵. Liczne uwagi w tej kwestii pojawiają również w *Gospodarce i społeczeństwie*. W sposób całościowy przedstawiona została ona przez Webera w obszernym dziele pt. *Starożytny judaizm*; zdaniem Johna Love’a, to niedokończone studium „jest prawdopodobnie najwspanialszym dziełem Webera” i „najważniejszą częścią trzytomowego wydania *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*”³⁶.

³⁴ Por. tamże, s. 480.

³⁵ „Cała siła [starotestamentowego – uwaga własna] wizerunku Boga, wynagradzającego pobożność wybranym przez siebie już na ziemi, musiała działać na purytanina, który ciągle kontrolował swój własny stan łaski, porównując go ze stanem duszy postaci biblijnych, zaś cytaty z Biblii interpretował jako paragrafy kodeksu. [...] Dla purytanina, dzięki bliskiej poglądom kalwińskiej kombinacji wspaniałej gloryfikacji absolutnego, wymykającego się ludzkim możliwościom oceny majestatu Boga, z pojawiającą się w końcu pewnością [...], że Bóg zwykł błogosławić wybranych przez siebie także pod względem materialnym tu, w życiu doczesnym była istotnym tekstem”. Por. M. Weber, *Etyka protestancka...*, wyd. cyt., s. 159 i d.

³⁶ „Do czasu pojawienia się *Starożytnego judaizmu* pogłębiło się zrozumienie przez Webera kwestii znaczenia żydowskiego dziedzictwa, gdyż poszerzył swoje badania na temat

O starotestamentowej moralności religijnej napisał tam, że była „wysoce racjonalna” oraz „wolna od magii i innych form irracjonalnego poszukiwania zbawienia”³⁷. Analiza historycznych okoliczności zjednoczenia pierwotnych plemion Izraela doprowadziła go do wniosku, że podstawową rolę w tym procesie odegrała religia. „Fakt, że różne zaprzysiężone sojusze pod boską opieką istniały na przestrzeni żydowskiej historii, sam w sobie nie jest niczym osobliwym [...] Osobliwość polega raczej przede wszystkim na znaczeniu zastosowania religijnego *berith* jako rzeczywistej [...] podstawy wielu różnorodnych zależności prawnych i moralnych. Nade wszystko, Izrael sam w sobie jako wspólnota powstał jako zaprzysiężony sojusz”³⁸. Znaczącą rolę w tym procesie odegrać miała monoteistyczna koncepcja Boga Jahwe, która – zdaniem Webera – przeszła swoisty proces racjonalizacji – od przedstawiania go jako istoty przerażającej swoich wyznawców, do „wejścia z nim w relacje partnerskie”; jednak nadal przerażać i porażać swoją mocą miał wrogów ludu Izraela. Natomiast rolę dezintegrującą odegrać miało w historii Izraela połączenie władzy królewskiej z władzą kapłańską. Doprowadziło to najpierw do wojny domowej, następnie do podziału państwa Izrael, a w końcu do utraty przez Żydów własnego państwa.

W kolejnej fazie racjonalizacji judaizmu znaczącą rolę odegrać mieli żydowscy prorocy (tacy jak Amos, Ozeasz czy Izajasz), tłumaczący mądrości Tory lewiccy kapłani oraz władcy dążący do odbudowania państwa Izrael. Ich wspólnym dziełem był zbiór radykalnych praw, ograniczających władzę królewską oraz orientujących kult religijny na Świątynię Jerozolimską³⁹. Różny był udział każdej z tych grup społecznych w racjonalizacji judaizmu. Wprawdzie członkowie każdej z nich przyczynili się do „przekraczania starego prawa” i ustanowienia „nowego”, jednak przyczynili się do tego w różny sposób. I tak, „ogarnięci duchem Boga prorocy” skupieni

pochodzenia zachodniej racjonalności. *Starożytny judaizm* można odczytać również jako odpowiedź adresowaną do Nietzschego w dosyć rozległej kwestii «genealogii moralności», oraz ogólnego znaczenia judeochrześcijańskiej tradycji dla losów zachodniej współczesności”. Por. J. Love, *Max Weber's Orient*, w: *Weber*, wyd. cyt., s. 200 i d.

³⁷ Por. M. Weber, *Ancient Judaism*, New York 1952, s. 4 i d.

³⁸ Tamże, s. 75.

³⁹ „Według Webera, stanowiło to próbę odbudowy państwa żydowskiego na podstawie starożytnego prawa. Była to również najpoważniejsza jak dotąd próba teokratyzacji struktur społecznych [...]”. J. Love, *Max Weber's Ancient Judaism*, w: *The Cambridge Companion to Weber*, wyd. cyt., s. 204.

byli głównie na próbie pojęcia boskiej natury i boskich planów, określeniu miejsca w nich ludu Izraela oraz przedstawieniu go wiernym („Proroctwo zakładało z góry, że treść przykazań ma być zrozumiała”). Lewiccy kapłani z jednej strony zainteresowani byli umacnianiem swojej pozycji społecznej, z drugiej natomiast przywracaniem Bogu Jahwe uniwersalnego i moralnego charakteru. W umacnianiu swojej pozycji zainteresowani byli również pobożni królowie Izraela, a drogę do tego celu widzieli w praktycznym sojuszu z prorokami oraz z tymi kapłanami.

Jedną z bardziej dyskusyjnych tez podtrzymywanych przez Webera w *Starożytnym judaizmie* jest twierdzenie, że przeznaczeniem Żydów było stanie się „ludem pariasów”. Teza ta pojawia się również w *Gospodarce i społeczeństwie* – wyjaśniając ją pisał tam, że „Od niewoli babilońskiej faktycznie, a również formalnie od zburzenia Świątyni, Żydzi byli «ludem pariasów», czyli w przyjętym tu sensie [...], grupą która za sprawą (pierwotnie) magicznych, tabuistycznych i rytualnych barier wspólnoty stołu i *conubium*, odgraniczających od świata zewnętrznego, z jednej strony, oraz politycznego i społecznego negatywnego uprzywilejowania, łączącego się z dość swoistym zachowaniem ekonomicznym, z drugiej strony, stała się szczególną dziedziczną wspólnotą, nie będącą autonomicznym związkiem politycznym”⁴⁰. Dalej wskazuje on na podobieństwa i różnice występujące między tym „ludem pariasów” a indyjską „kastą pariasów – podobieństwo zawiera się m.in. w tym, że „jedynym środkiem zbawienia, zarówno w przypadku kasty, jak i Żydów było wypełnianie specjalnych przykazań religijnych dla ludu pariasów, których nie mógł lekceważyć nikt, bo wiązało się to z niebezpieczeństwem ściągnięcia na siebie złych czarów i zagrażało przyszłym szansom własnym i własnych potomków. Odmienność religijności żydowskiej wobec hinduistycznej religijności kast zasadza się jednak na rodzaju nadziei zbawienia. Hindus oczekuje od spełniania obowiązków religijnych polepszenia osobistych szans ponownych narodzin, a zatem awansu lub nowego wcielenia jego duszy w jakiejś wyższej kaście. Żyd natomiast dla swych potomków udziału w mesjańskim królestwie, które całą wspólnotę pariasów wybawi z ich pozycji pariasów i zapewni pozycję panów w świecie. Bo obiecując, że wszystkie narody ziemi będą pożyczać od Żydów, a oni od nikogo, Jahwe nie miał na myśli spełnienia w postaci drobnego lichwiarza z getta, lecz położenia typowych antycznych potężnych obywateli miast, których dłużnikami i niewolnikami

⁴⁰ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 384 i d.

dłużnymi byli mieszkańcy podporządkowanych wsi i małych miasteczek”. Już w tych stwierdzeniach można było się doszukać akcentów antysemickich, a przecież na nich nie kończy się weberowskie uzasadnienie tezy, że Żydzi byli i są „ludem pariasów”, oraz wskazanie różnorodnych następstw tego stanu rzeczy – zarówno dla samych Żydów, jak i dla innych „ludów”. Takich akcentów doszukano się zresztą już za życia Webera (o czym świadczy m.in. jego polemika z W. Sombartem), a później dochodziły do tej listy dyskutantów kolejne nazwiska⁴¹.

Post scriptum

Problem z weberowskimi „racjonalnościami” i „racjonalizacjami” nie tylko w tym, że nadaje on tym pojęciom istotnie różniące się znaczenia, a nawet nie tylko w tym, że z tych znaczeń nie sposób jest ułożyć uporządkowanej logicznie całości, ale także w tym, że raz traktuje je opisowo, innym razem natomiast normatywnie i przypisuje im status takich typów idealnych, które albo wyrażają ogólne tendencje, ogólne zasady, generalne motywy czy generalne intencje, albo też – w ujęciu normatywnym – zachęcają do podjęcia określonego typu działań. Wszystko to sprawia, że Weberowskie ujęcie tego, co w życiu społecznym „racjonalne” i to, co „irracjonalne” znajduje się w skomplikowanym związku jednoczesnego dopełniania się i wykluczania, bądź też pod jednym względem dopełniania się, pod innym zaś wykluczania, bądź też w jednej sferze czy miejscu dopełniania się, w innych zaś wykluczania. Związek ten komplikuje się jeszcze bardziej w momencie, gdy Weber przechodzi do przedstawienia „mechanizmu” racjonalizacji i irracjonalizacji owego życia. Komplikacji tej towarzyszy bowiem weberowska teoria powstawania, potęgowania i zmniejszania społecznych „napięć” (*Spannung*) – w świetle tej teorii racjonalizacja przyczynia się do ich zmniejszania, natomiast irracjonalizacja do ich potęgowania. Okazuje się jednak, że zarówno okoliczności powstawania tych stanów, jak i same te stany są ogromnie zróżnicowane i mogą przybierać trudne do przewidzenia formy – jak chociażby w przypadku „erotyki”; „Dla naszej problematyki rozstrzygający rozwój polega na tym, że sfera seksualna zostaje wysublimowana do postaci, w której

⁴¹ Por. przykładowo: S.N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Experience in a Comparative Perspective*, Albany 1992; A. Momigliano, *A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah Religion*, in: „History and Theory” 19 (1980).

staje się podstawą swoistych sensacji, «erotyka», a przez to zyskuje własną wartość i niepowszedni charakter. Dwa najistotniejsze czynniki sprzyjające temu procesowi stanowią wykształcone [...] ograniczenia narzucane życiu seksualnemu, które wprawdzie na żadnym znanym szczeblu rozwoju nie są wolne od sakralnej i ekonomicznej reglamentacji, ale pierwotnie w mniejszej mierze występują w nim te, stopniowo dołączające do ekonomicznych, konwencjonalne bariery, które później stają się dla niego swoiste” itd. (dalej mowa jest m.in. o heteroseksualizmie, homoseksualizmie, prostytucji, „kulcie czystości księży” oraz o wielu jeszcze innych związanych z „erotyka” problemach).

W tej sytuacji nie jest, w moim przekonaniu, możliwe definitywne rozstrzygnięcie od dawna dyskutowanego problem, czy Weber przeszacował społeczną rolę elementów racjonalnych i niedoszacował roli elementów irracjonalnych (jak np. twierdził V. Pareto)⁴². Niemożliwe jest to z dwóch powodów – po pierwsze dlatego, że obu tym „kategoriom” nadał on charakter względny, przy czym gruntownie uzasadnił tezę, że to, co w jednym miejscu i czasie miało lub przynajmniej mogło mieć charakter racjonalny, w innym stawało się irracjonalne; po drugie dlatego, że używał tych pojęć – czasami świadomie, a czasami przez niedopatrzenie – w tak różnych znaczeniach, że nie sposób jednoznacznie wskazać granicy między tym, co uznawał on za racjonalne oraz tym, co uznawał za irracjonalne. Można natomiast bez większego trudu wskazać filozoficzny „rodowód” weberowskiego myślenia o racjonalności i irracjonalności. Stanowiła go bez wątpienia filozofia Hegla, z jej charakterystycznym torującym sobie drogę poprzez dzieje wszechogarniającym, wszystko wiedzącym i wszystko mogącym Duchem Świata (*Weltgeistem*), duchem, który „nie pozostaje nigdy w spoczynku, lecz znajduje się w ciągłym, stale naprzód dążącym ruchu”, a ruch ten oznacza – poza wszystkim innym – że to, co wczoraj było jeszcze rozumne (racjonalne), dzisiaj jest już mniej rozumne, a jutro stanie się bezrozumne (irracjonalne)⁴³. Marsz ten Hegel porównuje do

⁴² Szerzej na temat tego sporu, por. A. Sica, *Weber, Irrationality, and Social Order*, wyd. cyt., s. 1 i d.

⁴³ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1965. S. Kozyr-Kowalski przypomina, że opozycja wobec weberowskich poglądów była ogromnie zróżnicowana (w jej szeregach znaleźli się tak różni badacze jak H. Séé, H.M. Robertson i P. Sorokin), ale w tym jednym, jakże ważnym punkcie była zgodna – Weber był postheglowskim idealistą, por. S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, w: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 19 i d.

„rozbierania, część za częścią, budowli swego poprzedniego świata” i wznoszenie w to miejsce nowych części, bardziej złożonych, ale też i bardziej rozumnych. U Webera te „części” występują pod różnymi nazwami, ale na końcu tego dziejowego „łańcucha” nie pojawia się – tak jak u Hegla – wyrafinowany intelektualnie filozof i wyrafinowana intelektualnie filozofia, lecz dbały zarówno o swój kapitał materialny, jak i duchowy kapitalista; i nie jest kwestią przypadku to, że ze swoją „wyrachowaną” nadzieją na zbawienie przypomina kalwinistę lub metodystę. Chcę przez to powiedzieć tyle, że Weber był wprawdzie pod wyraźnym wpływem Hegla, ale nie oznacza to, że po prostu powielał heglowskie idee. Raczej się nimi inspirował i na swój sposób je reinterpretował oraz rozwijał. W niczym nie jest to tak wyraźne jak w *Socjologii religii*. Tam bowiem najwyraźniej postawione zostały znaki zapytania m.in. przy takiej „świętości” religijnych i pozareligijnych intelektualistów, jakim dla nich był, jest i zapewne jeszcze długo będzie intelektualizm. Nie miejsce jednak tutaj na głębsze przeanalizowanie weberowskiego ujęcia intelektualizmu. Powiem zatem jedynie tyle, że jest ono również wielowymiarowe i wieloaspektowe (ale to akurat w przypadku tego uczonego nie powinno być zaskoczeniem).

Wykład III

Religia i religijność w ujęciu W. Jamesa

Pojęcie *pragmatyzmu* funkcjonuje dzisiaj niczym słowo-klucz pasujący do tak wielu „zamek”ów, że może uchodzić za przejaw lekkomyślności niesięganie do niego w rozwiązywaniu trudnych problemów. Znaczący udział w nadaniu mu takiej popularności miał William James (1842–1910). Jego rozprawy stanowią próbę odpowiedzi na pytanie, o co faktycznie chodziło i chodzi pragmatystom oraz uchYLENIA stawianych im zarzutów. Warto przypomnieć przedstawione tam generalne założenia i postulaty oraz związane z nimi ujęcie religii i religijności. Z ujęcia tego wynika bowiem, że mogą one i powinny mieć charakter racjonalny – jednak tylko wówczas, gdy podchodzi się do nich *pragmatycznie*, w specyficznym tego słowa znaczeniu nadanym mu przez Jamesa. Wprawdzie dzisiaj często mówi się o podejściu pragmatycznym, ale mało kiedy jest to zgodne z tym, co postulował ten filozof. A szkoda, bowiem James odwoływał się do głębokich potrzeb ludzkich i proponował rozwiązania warte poważnych dyskusji.

1. Credo jamesowskiego pragmatyzmu

Wszystko to co najistotniejsze dla pragmatyzmu przedstawione zostało przez Jamesa w wielkim skrócie we wprowadzeniu do jego rozprawy pt. *Znaczenie prawdy*. Jej autor stwierdza tam, że w pragmatyzmie chodzi o prawdę pojmowaną jako „«zgodność» naszych idei z rzeczywistością”, prawdę, która „jest własnością niektórych naszych idei”. Według pragmatystów, „prawdziwe są te idee, które potrafimy przyswoić, uzasadnić, potwierdzić i zweryfikować” i „każda prawda, która pomaga nam radzić sobie praktycznie lub intelektualnie z pewną realnością jest czymś jej przynależnym”¹. Problem w tym, że owa „przynależność” nie jest czymś

¹ Por. W. James, *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy Pragmatyzmu*, Warszawa 2000, s. 5 i d.

stałym, lecz zmiennym, to znaczy raz „przydarza się”, innym zaś razem „nie przydarza się” naszym ideom, a o tym, czy mamy do czynienia z pierwszym, czy też z drugim przypadkiem rozstrzyga „pożytek dla naszego myślenia”. Natomiast o tym czy idea jest, czy też nie jest pożyteczna rozstrzyga to czy pomaga nam, czy też „nie pomaga radzić sobie praktycznie lub intelektualnie z pewną realnością lub czymś jej przynależnym”. Tak czy inaczej musi się pojawić nie tylko idea, ale także działanie, które określi znaczenie prawdy. Stąd można powiedzieć, że *credo* pragmatyzmu [z gr. *prágma* – działanie, czynność] wyraża się w postawieniu na działanie, a przynajmniej na rozstrzyganie o wszystkim tym, co najistotniejsze w działaniu („praktycznym lub intelektualnym”).

Już przy przedstawianiu tego *credo* W. James uznał za pożyteczne odwołanie się do religii i religijności. Związane to było z postawionym mu przez krytyków pragmatyzmu zarzutem, że „prawdę naszych przekonań religijnych utożsamiał bez reszty z tym, iż «sprawiają, że czujemy się lepiej»”. Takie stwierdzenie faktycznie pojawiło się w jego rozprawie pt. *Pragmatyzm*, ale tam było ono jedynie skrótem myślowym, bowiem chodziło mu o to, że „zastosowawszy pragmatyczny sprawdzian znaczenia pojęć [...], pojęcie absolutu oznacza jedynie coś, co udziela moralnych wakacji, uwalniając od kosmicznej trwogi”. Inaczej mówiąc, na mocy przedstawionego przez niego dowodu, „obiektywna treść wypowiedzi «Absolut istnieje» sprowadza się po prostu do uznania tego, że istnieje «jakieś uzasadnienie dla poczucia bezpieczeństwa w obliczu wszechświata» i że konsekwentna odmowa kultywowania poczucia bezpieczeństwa byłaby gwałtem zadawanym pewnej skłonności w życiu emocjonalnym człowieka, którą z powodzeniem można uznawać za profetyczną”. Do tego wyjaśnienia dołączył on podział na dwa typy „poglądów na wszechświat – poglądów równoważnych pod każdym innym względem poza tym, że pierwszy odżegnuje się od zaspokojenia pewnej żywotnej potrzeby ludzkiej, podczas gdy drugi ją zaspokaja”. Jemu samemu bardziej odpowiada ten pierwszy; jego wybranie nazywa „aktem ascetycznym, aktem wyrzeczenia na jakie nie zdobyłby się żaden normalny człowiek”. Przyznaje jednak, że „trzeźwe umysły postawią wyżej ten drugi właśnie, a to z tego prostego względu, że dzięki niemu świat wygląda bardziej racjonalnie”². W ten sposób wyłania się dwóch głównych antagonistów, to znaczy absolutystów (antypragmatyków) i antyabsolutystów (pragmatyków). Zarówno

² Por. tamże, s. 8 i n.

pierwsi, jak i drudzy zachowują się na swój sposób racjonalnie – tyle tylko, że pierwsi opierają swoją racjonalność na takiej najistotniejszej dla nich racji, jaką stanowi potrzeba zaspokojenia poczucia bezpieczeństwa, natomiast drudzy na tym, co James nazywa bądź „empiryzmem radykalnym”, bądź też „pragmatycznym ujęciem relacji prawdy” – w jego świetle, prawda „ma określoną treść i wszystko w niej jest możliwym przedmiotem doświadczenia. Całą jej naturę można wyrazić w kategoriach pozytywnych. Owa konieczna dla prawdziwości idei «zdolność do działania» oznacza działanie konkretne, fizyczne lub intelektualne, rzeczywiste lub możliwe – działanie, które można podejmować jedno po drugim w trakcie konkretnego doświadczenia”³. Powracamy zatem do *credo* pragmatyzmu.

2. Pragmatyczny humanizm, racjonalizm i religijność

W dalszych partiach *Znaczenia prawdy* pojawiają się kolejne dopowiedzenie w kwestii tego, czym jest lub może być pragmatyzm oraz za co nie chce on uchodzić. Okazuje się zatem, że jest on, a przynajmniej chciałby uchodzić za humanizm, ale humanizm pojęty jako „otwarte wyrzeczenie się prostoliniowej argumentacji i dawnych ideałów ścisłości i finalności” oraz poszukiwanie i znajdowanie „waloru dostateczności [nazywanego na gruncie racjonalizmu „racją dostateczną” – uwaga własna] w „wielu kryteriach, z których jakaś część [...] może w każdym wypadku zawodzić”, zaś to, co ostatecznie uznaje się za prawdę jest „sumą *plusów* i *minusów* – sumą, co do której możemy tylko mieć nadzieję, iż dzięki dalszym korektom przybliżymy ją kiedyś do minimum pierwszych i maksimum drugich”⁴. Można zatem również powiedzieć, że jest on takim racjonalizmem, w którym ani poszczególna prawda nie jest prawdą ostateczną (finalną), ani też nie jest nią zbiór prawd, do których się dochodzi (w nauce, w filozofii, w religii itd.). Racjonalizm ten nie tylko nie separuje się od doświadczenia, ale wręcz traktuje je jako swojego najbliższego sojusznika, bowiem dostarcza ono mu „bez przerwy nowego materiału do strawienia” (intelektualnej „obróbki”). Jest on również takim racjonalizmem, który kwestionując istnienie „nieskażonego” żadnym psychologizmem, subiektywizmem czy naturalizmem poznania naukowego, widzi

³ Por. tamże, s. 11.

⁴ Por. tamże, s. 57 i d.

swojego sojusznika w utrwalonych przez tradycję skojarzeniach, nastawieniach, jednostkowych i zbiorowych doświadczeniach. Stąd dla pragmatysty „prawda jest relacją zachodzącą nie między naszymi ideami a realiami pozaludzkimi, lecz między pojęciowymi a doznaniowymi elementami naszego doświadczenia”⁵.

Jeszcze jedna ważna deklaracja programowa W. Jamesa pojawia się w jego wyjaśnieniu na czym polega ten humanizm. Stwierdza on tam bowiem, że humanizm ten „*jest do pogodzenia z solipsyzmem*. Przyjaźnie podaje rękę agnostycznemu odłamowi kantyzmu, agnostycyzmowi współczesnemu i w ogóle wszelkiemu idealizmowi”⁶. Są to koalicjanci, którzy tradycyjnie mieli złe notowania u zwolenników takiego racjonalizmu, w którym liczy się tylko taka logika, która się „wypowiada w trybach *Barbara* i *Celarent* („owa logika jest logiką profesora uniwersytetu”).

W różnych miejscach tej rozprawy pojawiają się uwagi na temat Boga (m.in. takiego, który zdaniem absolutystów „uprawia geometrię”, zaś „odkrycia Euklidesowe wiernie odzwierciedlają geometryczne dokonania Boga”), wiary (m.in. takiej jak wiara w to, że „nauki wyrażają prawdy będące wiernymi wypisami z ostatecznego kodeksu realności pozaludzkich”), a nawet odwołania się do boskiej opatrności (w rodzaju: „niech Bóg mnie strzeże przed uwikłaniem się w spór o dobro i zło”) oraz do zachowania grzesznika (takiego, który „ponosząc zupełną porażkę na polu nawracania ludzi na swoją koncepcję prawdy” skłonny byłby do „przeklęcia Boga”). Mają one tam jednak charakter incydentalny i aluzyjny, a niekiedy również żartobliwy.

Inaczej to wygląda w *Pragmatyzmie*, rozprawie zawierającej zbiór ośmiu akademickich wykładów⁷. Już w pierwszym z nich pojawiają się takie kategorie jak religijność oraz irreligijność. Ta pierwsza łączona jest z typem „umysłu miękkiego”, którego elementami są – poza religijnością – „racjonalizm, intelektualizm, idealizm, optymizm, monizm i dogmatyzm”. Natomiast druga z nich z typem „umysłu twardego”, którego częściami składowymi są – poza irreligijnością – „empiryzm, sensualizm, materializm, pesymizm, pluralizm i sceptycyzm”⁸. Zdaniem Jamesa, są to jak

⁵ Por. tamże, s. 74.

⁶ Por. tamże, s. 171.

⁷ Jak podaje jej autor, zostały one wygłoszone „w listopadzie i w grudniu r. 1906 w Columbia University w Nowym Jorku. Opublikowane zostały w takiej postaci, w jakiej je wygłosił, bez rozszerzeń i not uzupełniających”. Por. W. James, *Pragmatyzm*, Kraków 2004, s. 7.

⁸ Por. tamże, s. 12 i d.

najbardziej realni antagoniści – realni zarówno w sensie osobowym („osoby o umyśle miękkim oraz o umyśle twardym istnieją naprawdę”), jak i w sensie kulturowym („ich antagonizm kształtował na przestrzeni wieków filozoficzną atmosferę epoki”). Problem polega na tym, że tylko nieliczne osoby oraz tylko mniejszościowe opcje kulturowe kultywują jeden lub drugi z tych typów umysłu w czystej postaci. „Większość z nas pragnie wszystkiego co dobre po obu stronach”. W nauce oznacza to m.in., że uczeni kierują się zarówno racjonalnymi zasadami, jak i empirycznymi faktami, zaś w życiu osobistym kierujemy się zarówno „miękkim sentymentalizmem i niepraktycznością”, jak też „gruboskórnością czy brutalnością”. W efekcie u owej większości występuje i szacunek dla faktów, i szacunek dla religii, a nawet więcej, bowiem im większy jest szacunek dla faktów, tym więcej jest w nim religijności („On sam jest nieomal czymś religijnym”). Pragmatyzm, który afiszuje się ze swoim humanizmem musi to brać pod uwagę i zaproponować takie rozwiązanie, które jeśli nawet nie pogodzi, to przynajmniej umożliwi w miarę pokojową koegzystencję tym antagonistom. I James proponuje takie rozwiązanie.

3. Pragmatyczna adaptacja i akomodacja

Punktem wyjścia do tego rozwiązania jest rozpoznanie głównego przeciwnika tej koegzystencji. W Stanach Zjednoczonych okazuje się nim „agresywny i radykalny teizm [...] zwany idealizmem transcendentalnym anglosaskich heglistów”⁹. W opozycji do niego znajdować się mają w tym kraju zarówno „uczeni ewolucjoniści i agnostycy”, jak i poszukujący *modi vivendi* między nauką i religią filozofowie eklektycy. Tym ostatnim brakuje nie tylko radykalizmu tych pierwszych, ale także ich prestiżu oraz takiego istotnego dla jego uzyskania elementu jak „duch adaptacji i akomodacji – z tradycyjną ufnością w ogólnoludzkie wartości i płynącą z nich spontaniczność religijną czy też romantyczną”. Dalej James wymienia tych, którzy wprawdzie proponowali różnego rodzaju adaptacje i akomodacje, ale żadna z nich – z różnych względów – nie zyskała i zyskać nie mogła szerszego uznania. Na tej liście pojawia się m.in. anonimowy, ale łatwy do zlokalizowania profesor uniwersytetu, którego filozofia jest „prosta, kla-

⁹ „Jest on w linii prostej, poprzez szereg kolejnych ustępstw, potomkiem dogmatycznego teizmu scholastyki, jakiej w dalszym ciągu rygorystycznie naucza się w seminariach duchownych Kościoła katolickiego”. Por. tamże, s. 15.

rowna, szlachetna” i „wolna od sprzeczności realnego życia”, ale niestety zbyt prosta, aby mogła stanowić „jakieś wyjaśnienie naszego realnego świata” (jest ona raczej „jakimś remedium, formą ucieczki” od tego świata, niż zbliżeniem się do niego). Pojawiają się na niej również takie konkretne postacie jak filozof i matematyk Leibniz („jest coś przerażającego w zadowoleniu, jakim jego nieskazitelny fantastyczny system napędza umysł racjonalisty”) czy Platon, Locke, Spinoza, Mill i Hegel (ich filozofie „są chybione, fałszywe, «nietrafione» i nie mają prawa przemawiać w imieniu Wszechświata”). Na końcu tej listy mamy Herberta Spencera, którego wprowadzie „filozoficzne serce” znajduje się tam, gdzie znajdować się powinno, jednak „filozoficzny umysł” popełnia ten sam błąd, który popełnili jego poprzednicy, to znaczy „w swoich książkach próbuje on odzwierciedlać obraz wszechświata”.

Filozofia pragmatyczna oczywiście ma być wolna od tego błędu. Co więcej, „ani na wstępie, ani też we wnioskach kończących nie wyrzuca za drzwi konstruktów myślenia religijnego”, zaś jej metoda w gruncie rzeczy jako jedyna pozwala „rozstrzygnąć kwestie metafizyczne w inny sposób nierozstrzygalne” – takie np. jakie pojawiają się w pytaniach: „Czy istnieje jeden, czy wiele światów? Czy istnieje w nim wolność, czy determinizm? Czy jest on natury materialnej, czy duchowej?”¹⁰. W jaki sposób te metafizyczne kwestie są przez pragmatyzm rozwiązywane James przedstawia w *Wykładzie trzecim*, analizując przy okazji plusy i minusy rozwiązań proponowanych przez scholastykę, solipsyzm Berkeley’a, sensualizm Locke’a oraz współczesnych mu teistów i zwolenników różnych odmian materializmu, w tym teorii ewolucji mechanistycznej. Na końcu tego zestawienia ponownie pojawia się – w roli niezawodnego arbitra – pragmatyzm proponujący uznanie, że „słowa «Bóg», «wolna wola», «świat jako Plan» pozbawione są jakiegokolwiek sensu, pomijając sens praktyczny”.

W *Wykładzie czwartym* rozważany jest problem „jedności i wielości”. W. James opowiada się tam za tezą, że „świat jest jednością w tej mierze, w jakiej jego części wchodzi ze sobą w określone związki, zaś wielością w tej mierze, w jakiej żadne takie związki nie występują”, kwestionując przy tym sensowność jedności teleologicznej i teologicznej; „«Jedno Życie, Jedna Prawda, Jedna Miłość, Jedna Zasada, Jedno Dobro, Jeden Bóg» – bez wątpienia takie wyznaczenie wiary ma z perspektywy pragmatycznej wartość emocjonalną”, ale nie intelektualną. W *Wykładzie piątym* określa-

¹⁰ Por. tamże, s. 26.

ny jest stosunek pragmatyzmu do zdrowego rozsądku. Z zawartych tam wywodów wynika, że ten pierwszy nie wyrzeka się całkowicie pomocy tego drugiego (choćby z tego względu, że „zdrowy rozsądek jawi się jako bardzo konkretny sposób myślenia o przedmiotach; sposób, który niezwykle skutecznie służy celom przyświecającym myśleniu”), jednak pragmatyzm traktuje kategorie zdrowego rozsądku (takie m.in. jak „jedna rzecz”, „jeden czas”, „jedna przestrzeń” itd.) jako „szacowne, powszechnie używane i wbudowane w samą strukturę języka [...] niezwykle skuteczne hipotezy, odkryte czy wynalezione przez konkretne jednostki i stopniowo rozpowszechniane i z czasem przyjmowane przez ogół”. W *Wykładzie szóstym* przedstawiona jest pragmatyczna koncepcja prawdy, w tym *credo* pragmatyzmu, kończące się oświadczeniem, że „to właśnie pragmatyści, nie zaś racjoniści, jawią się skuteczniejszymi obrońcami racjonalności wszechświata”. Natomiast *Wykład siódmy* poświęcony jest obronie tezy, że pragmatyzm jest takim humanizmem, który nie tyle łączy w sobie plusy „umysłu twardego” i „umysłu miękkiego” (nie przejmując ich minusów), co pełni w konflikcie między nimi rolę mediatora.

W *Wykładzie* ostatnim W. James powraca do problemu, który został zasygnalizowany już na wstępie, to znaczy stosunku pragmatyzmu do religii. Przedstawia tam argumenty na rzecz generalnej tezy, że religię i religijność w ostatecznym rachunku, to jest po dokonaniu bilansu ich plusów i minusów, należy oceniać według kryterium użyteczności („Nie mają żadnego znaczenia i nie są czymś rzeczywistym – jeśli nie są użyteczne”). Użyteczność ta to nie tylko wspomniane wcześniej „poczucie bezpieczeństwa wobec wszechświata” czy „uwalnianie od kosmicznej trwogi”, ale także dostarczenie wielu głębokich i szlachetnych przeżyć duchowych. Końcowe akapity tego *Wykładu* zawierają zarówno jego osobiste wyznanie wiary (wiary, w której nie ma wprawdzie miejsca dla osobowego Boga, ale jest miejsce dla „respektu wobec Absolutu”), jak i przedstawienie religijności pragmatyzmu – „religijności pluralistycznej czy po prostu meliorystycznej”, to znaczy takiej, w której „odsuwa się na bok odpowiedź dogmatyczną” i uznaje się prawo wierzącego do śmiałych spekulacji oraz do zaspokajania w specyficzny sposób jego osobistych potrzeb. „To jednak, czy w ostatecznym rozrachunku tego rodzaju religia zadowala was czy też nie – jest pytaniem, które możecie rozstrzygnąć tylko wy sami”, i to rozstrzygnąć we własnym sumieniu, własnym umysłem i opierając się na własnym doświadczeniu. Wprawdzie James ma „poważne wątpliwości, czy ludzkie doświadczenie stanowi najwyższą formę doświadczenia we

wszechświecie”, ale nie ma to w gruncie rzeczy większego znaczenia, bowiem większość ludzi nie zastanawia się nad tym i nie musi podzielać tych wątpliwości; a jeśli nawet się zastanawia, to „na podstawie świadectw dostarczanych przez doświadczenie religijne może wierzyć, że siły wyższe istnieją i pracują na rzecz zbawienia świata po linii ideałów podobnych naszym”¹¹.

4. Pragmatyczne ujęcie doświadczenia religijnego

Problemowi tego doświadczenia poświęcił W. James cykl swoich wykładów wygłoszonych w latach 1901–1902 na uniwersytecie w Edynburgu. W jego skład weszło *XX Wykładów* o zróżnicowanej tematyce – począwszy od psychologii i neurologii, a skończywszy na „świadomości religijnej”. W każdym z nich kwestie racjonalności religii i religijności się pojawiają i są uwikłane w różne konteksty. W *Wykładzie I (O religii i neurologii)* występują one w kontekście niestandardowych osobowości i niestandardowych zachowań „geniuszy religijnych” (takich np. jak inicjator ruchu kwakerskiego J. Fox). „Geniusze religijni, jak ludzie genialni w innych dziedzinach, nieraz ujawniali oznaki nie zrównoważenia nerwowego. Być może nawet, że ludzie wybitni w dziedzinie religijnej podlegali nawiedzeniom psychopatycznym częściej niż inne rodzaje geniuszów”, jednak „nawet te znamiona chorobliwe pomagały im w zdobyciu wpływu i autorytetu”¹². Jeśli zatem racjonalność mierzyć nie stanem psychicznym osób, lecz skutecznością działania w zakresie osiągania celów społecznych, to ich zachowania i działania były racjonalne. Warto odnotować w tym *Wykładzie* jeszcze jedno istotne spostrzeżenie Jamesa. Związane jest ono „z dyskredytowaniem niemiłych nam stanów duchowych” – takich np. jak histeria (z tego powodu „wyszydza się św. Teresę jako histeryczkę”). Jego zdaniem, stany te same w sobie nie są ani racjonalne, ani też irracjonalne. Wszystko zależy od tego jakie przyłożymy do nich wzorce (sprawdziany). Proponuje on, aby przy ich kwalifikowaniu do jednej lub drugiej grupy przyjąć jako jedyne sprawdziany „bezpośrednią jasność, filozoficzną rozsądną i moralną użyteczność”. Sprawdziany te mają się dopełniać.

¹¹ Por. tamże, s. 130.

¹² Por. W. James, *Doświadczenie religijne*, Kraków 2001, s. 13 i d. W. James powołuje się tutaj na pogląd J.F. Nisbeta, który twierdził, że „im większy geniusz, tym bardziej chory”. Por. J.F. Nisbet, *The Insanity of Genius*, London 1893, s. XVI i XXIV.

Jednak tego w jaki sposób się dopełniają James w *Wykładzie* tym nie wyjaśnia. Pewną sugestią w tej kwestii może być stwierdzenie, że „warunki chorobliwe mają tę dobrą stronę, że wyodrębniają pewne czynniki szczególne życia duchowego i pozwalają przyjrzeć się im w postaci nie zamaskowanej przez ich zwykłe środowisko”¹³. Inaczej mówiąc, chorobliwe stany psychiczne, poprzez swoją „nadmierną pobudliwość wzruszeniową”, są łatwiejsze do empirycznego badania niż stany normalne oraz ułatwiają badanie i zrozumienie tych ostatnich. Można w tym znaleźć i bezpośrednią jasność i filozoficzną rozsądnosć. Natomiast trudno w tym się doszukać moralnej użyteczności.

W *Wykładzie II* James wychodzi od podważenia sensowności (racjonalności) tych filozofii religii, które usiłują odpowiedzieć na pytanie: „na czym polega istota religii”¹⁴. Ich błąd bierze się z przekonania, że religię można sprowadzić do „jakiejś zasady lub istoty rzeczy”. W jego przekonaniu, jest to charakterystyczny dla „umysłów teoretycznych” błąd nadmiernego uproszczenia, błąd prowadzący do „absolutyzmu i dogmatyzmu jednostronnego”. Wprawdzie w *Wykładzie* tym nie pojawia się kategoria „umysłów praktycznych”, ale pojawiają się przykłady takich zachowań, z których wynika, że są one udziałem tych osób, które na każdą rzecz lub stan rzeczy starają się spojrzeć z wielu różnych punktów widzenia i preferują te, które z różnych względów są dla nich wygodne lub dogodne.

W gronie takich osób sytuuje się sam James. Swoją punkt widzenia określa on jako „wyłącznie biologiczny”, przez co należy rozumieć, że patrzy na przejawy życia religijnego jako na zjawiska z tego świata, zaś do ich badania stosuje „empiryczną metodę dowodzenia”. Przed zastosowaniem tej metody dokonuje czynności, którą można zaliczyć do „filozoficznego rozsądku”. Sprowadza się ona do ograniczenia przedmiotu rozważań do „czystej i prostej religii osobistej”, to znaczy do osobistych religijnych czuć, uczuć, przeczuć, wzruszeń, pobożności itp. „Podobnie jak miłość, gniew, nienawiść, ambicja, zazdrość, podobnie jak każdy inny instynktowny zapach i pobudka – nadają one życiu pewien czar, którego racjonalnie lub

¹³ „Badanie omamów zmysłowych stało się w ten sposób dla psychologów kluczem do zrozumienia czuć normalnych, a badanie złudzeń kluczem do właściwego zrozumienia postrzeżeń. Popędy chorobliwe i myśli natrętne, tzw. *idées fixes*, rzuciły snop światła na psychologię woli normalnej, a obłąd i urojenia oddały tę samą usługę normalnej zdolności wierzenia” (tamże, s. 24).

¹⁴ Chodzi tutaj zapewne o takich filozofów religii jak L. Feuerbach (autor rozprawy *O istocie chrześcijaństwa* oraz *Wykładów o istocie religii*), a także o takich kontynuatorów tego podejścia do religii i religijności jak K. Marks i marksiści.

logicznie z niczego innego wyprowadzić nie można”. Nieco dalej zaś dodaje: „Religia oznaczać winna rzecz nie mniejszą niż zdobycie nowej dziedziny wolności; dziedziny, w której nie ma już walki, gdzie tonacja wszechświata dźwięczy w naszych uszach i gdzie posiadłości wiekuiste rozpościerają się przed naszymi oczami”¹⁵. Można w tym znaleźć zarówno racje psychologiczne (takie np. jak wyciszanie przez religię wewnętrznych niepokojów), jak i racje moralne i estetyczne (takie np. jak roztaczanie przed człowiekiem wizji lepszego i piękniejszego świata). W każdym przypadku racjonalizują one religię i religijność poszczególnych osób na potrzeby poszczególnych osób.

W Wykładzie III James kwestionuje racjonalność tych stanowisk, które prowadzą do uznania istnienia bytów „oderwanych” – takich jak u Platona „piękno oderwane” od świata zmysłowego, u Kanta byty transcendentne, a w „rozmaitych kościołach bez Boga, które pod nazwą towarzystw etycznych rozpowszechniają się dzisiaj po świecie [...] kult boskości oderwanej, prawa moralnego przyjmowanego za przedmiot ostateczny” itd. Nie są one racjonalne, bowiem ta rzeczywistość „świata oderwanego” w każdym przypadku bazuje i musi bazować na różnego rodzaju dających się rozpoznać i opisać stanach psychicznych – takich jak „bezpiermiotowe czucie” obecności niewidzialnego („Najciekawsze dowody istnienia takiego bezprzedmiotowego czucia rzeczywistości znajdujemy w halucynacjach”)¹⁶. O obecności niewidzialnego mówi się również w różnego rodzaju opisach doświadczeń mistycznych (takich np. jak „zbiory rękopiśmienne prof. Starbucka”). We wnioskach podsumowujących stwierdza on, że ten, kto doznał lub doznaje takiego doświadczenia „prawdopodobnie nie może powstrzymać się od uważania go za istotne dostrzeżenie prawdy, za objawienie pewnej rzeczywistości. Wiary w rzeczywistość tak poznaną nie pozbawią go żadne dowody przeciwne [...]”. Krytykuje on przy tym ten rodzaj filozoficznego racjonalizmu, z punktu widzenia którego „dla wszystkich naszych mniemań winniśmy ostatecznie znaleźć uzasadnienie logiczne”¹⁷. Zdaniem Jamesa, racjonalizm ten jest powierzchowny, bo-

¹⁵ Por. tamże, s. 43. Swoje stanowisko W. James zdaje się sytuować „pomiędzy szarym i bezbarwnym godzeniem się na wszechświat rezygnacji stoickiej (takiej jaką znajduje m.in. w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza)”, oraz „przyjmowaniem go z wybuchami szczęśliwości przez świętych chrześcijan” (tamże, s. 38 i n.).

¹⁶ W. James powołuje się tutaj m.in. na przypadki opisane przez prof. Flournoya z Genewy w książce pt. *Phantasms of Living*.

¹⁷ Por. tamże, s. 62.

wiem „dotyka tylko względnie powierzchownej części” życia ludzkiego i nie chwyta tych „niemych intuicji”, które „pochodzą z głębszych pokładów naszej istoty”. Krytykuje on również ten rodzaj racjonalizmu w teologii, który – naśladowując racjonalizm filozoficzny lub naukowy – prowadzi do formułowania dowodów na istnienie Boga („Cała ta obszerna literatura dowodów istnienia Boga, zaczerpniętych z przyrody, która sto lat temu zdawała się tak bardzo przekonująca, dzisiaj leży przysypana kurzem na półkach bibliotecznych...”). Opowiada się natomiast za takim racjonalizmem w religii i w religijności, który bazuje na głębokich instynktach, „pewności niewyrozumowanej i bezpośredniej” oraz na takich uczuciach, które nadają życiu radość (łącznie z takimi dziecinnymi zachowaniami jak „wybuchy śmiechu, wywracanie koziołków i całkowite zapominanie o mieczu, zawsze wiszącym nad głową”).

5. Religia i religijność ludzi „zdrowomyślnych”

W. James przedstawia ją głównie w *Wykładzie IV i V*. Jej podstawą jest działanie zorientowane na „zdobycie, utrzymanie lub odzyskanie szczęścia”. Pozwala to na operowanie tak szerokim pojęciem religii i religijności, że mieszczą się w nim zarówno różnego rodzaju „jawne lub tajemne sekty, których celem było głoszenie, że wszystkie rzeczy przyrodzone są dozwolone”, jak i „św. Franciszek wraz ze swoimi uczniami bezpośrednimi”, a nawet „Rousseau w pierwszych latach swej działalności pisarskiej, Diderot, B. de Saint-Pierre i wielu innych przywódców ruchu antychrześcijańskiego w wieku osiemnastym”¹⁸. Nie mieszczą się natomiast „pisarze kościelni obficie oskarżający heretyków przedreformacyjnych o praktykowanie zdróżności”, oraz ci „uczeni prawowierni”, którzy raczej skłonni są stawiać na smutek, cierpienie, wyrzeczenie, samowyrzeczenie, oraz na „mroczne wyglądy wszechświata”. Elementy racjonalności zawierają się zarówno w „skłonności do upatrywania dobra we wszystkich rzeczach”, jak i w związanej z umysłowością zdrowomyślną metodycznej

¹⁸ Postacią mniej znaną w tym gronie jest Bernardin de Saint-Pierre (1737–1814). Warto zatem przypomnieć, że „był on mizantropem i fantastą jak Rousseau. Marzył o społeczeństwie idealnym, w latach młodości usiłował nawet tę ideę zrealizować, zniechęcony niepowodzeniami szukał pociechy w kontakcie z przyrodą. Miłość przyrody wypełnia jego dwie najważniejsze prace: *Studia nad przyrodą* (1784) oraz *Paweł i Wirginia*”. Por. G. Lanson, P. Tuffrau, *Historia literatury francuskiej*, Warszawa 1971, s. 396 i d.

czynności wyszukiwania dobra i pomijania zła („Zdrowomyślność metodyczna, ujmuje dobro jako istotny i powszechny wygląd bytu, rozmyślnie wyłącza zło ze swego pola widzenia”).

W dalszej części tych wykładów James dokonuje waloryzacji tej czynności, podnosząc ją do rangi zasady filozoficznej („świadome nastrojenie umysłu optymistycznego wchodzi do filozofii”) oraz zasady terapeutycznej. Pierwsza z nich miała doprowadzić m.in. do pojawienia się w chrześcijaństwie liberalizmu oraz „nowego rodzaju religii przyrodzonej”, to znaczy ewolucjonizmu („Idea ewolucji powszechnej prowadzi do doktryny meliorizmu i postępu, która tak dobrze czyni zadość potrzebom religijnym lub zdrowomyślnym, że wydaje się jak gdyby umyślnie w tym celu powstała”). Natomiast druga miała doprowadzić do powstania i rozpowszechnienia się w Ameryce prądu, który nazywa on „ruchem ducholecznictwa” („Wyraża on rozmyślnie optymistyczny schemat życiowy, posiadający stronę zarówno spekulatywną, jak i praktyczną”)¹⁹. W. James przedstawia zarówno podstawy doktrynalne tego ruchu, jak i jego osiągnięcia (jego kaznodzieje sprawili m.in., że „ślepi przejrżeli, kulawi chodzą, chorujący przez całe życie wyzdrowieli. Wyniki moralne są niemniej godne uwagi”). W odpowiedzi na pytanie, skąd się biorą te imponujące sukcesy, wskazuje on m.in. na umiejętne wykorzystywanie przez nich takiej mocy jak „moc sugestyjna”, a w jej ramach „siła osobistej wiary, entuzjazm, przykład, a nade wszystko siła nowości”. Istotne znaczenie miało również dodanie przez „założycieli tego ruchu do swych wskazań rozumowych i twierdzeń dogmatycznych ćwiczeń systematycznych w rozluźnianiu napięcia wewnętrznego, w skupianiu się i medytacji”.

W kolejnych dwu *Wykładach* wymienia on zarówno tych, którzy byli w przeszłości zwolennikami filozofii zdrowomyślnej (zalicza do nich m.in. B. Spinozę, oraz hiszpańskiego mistyka Molinosą), jak i tych, którzy byli jej zdecydowanymi przeciwnikami (zalicza do nich nie tylko „prawomyślnych katolików”, ale także Lutera i „prawomyślnych luteran” oraz współczesnych zwolenników „filozofii absolutnego idealizmu”)²⁰. Tych ostat-

¹⁹ „Mam tu na myśli takich pisarzy, jak Horatio W. Dresser i Henry Wood, a szczególnie pierwszy” (tamże, s. 80). Ten pierwszy był autorem książki pt. *Voices of Freedom* (New York 1899), natomiast drugi rozprawy pt. *Ideal Suggestion through Mental Photography* (Boston 1899).

²⁰ Postacią mniej znaną w tym gronie jest hiszpański mistyk Miguel Molinos (1628–1696). Warto zatem przypomnieć, że to rodzaj mistyki, którą praktykował i propagował, określa się mianem kwietyzmu. Leszek Kołakowski, charakteryzując jego swoisty etos piske,

nich łączy to, że posiadają chore dusze, zaś ich religia i religijność nie tylko nie jest w stanie ich z tej choroby uleczyć, ale jeszcze w nich ten stan chorobowy pogłębia lub utrwała. Przejawy tej choroby są oczywiście różne u różnych osób, a wśród tych, które najczęściej się pojawiają, James wymienia pogłębiający się wraz z wiekiem smutek, zniechęcenie do życia, znieczulenie, melancholię („niezdolność do uczuć radosnych”), a w skrajnych przypadkach depresje patologiczne („jest to brak zapалу, opuszczenie się, brak upodobania do czegoś, brak pociągów i podniet”). O ludziach tych napisał, że są to „dzieci gniewu i żebraki powtórnych narodzin, grzebiący się po zakamarkach, zamiast żyć w świetle, wijący i imaginujący sobie strachy i zajmujący się każdą niezdrową nędzą, mający w sobie coś sprośnie nieprzystojnego”²¹.

W *Wykładzie VIII* wskazuje on na różnice występujące w jaźni ludzi zdrowomyślnych oraz tych, którym z różnych względów tej zdrowomyślności brakuje, i to brakuje już od urodzenia. Powołując się na ustalenia współczesnej mu psychologii, stwierdza, że „niektórzy ludzie rodzą się ze zrównoważonym i harmonijnym ustrojem wewnętrznym; ich pobudki zgodne są pomiędzy sobą i wola bez wstrząsów idzie za rozkazami umysłu; namietności nie przekraczają pewnej granicy, a wyrzuty umiarkowanie spełniają w życiu pożyteczną pracę hamulca. Inni posiadają wprost przeciwny ustrój duchowy, chociaż różnica od typu poprzedniego przebiegać może wszystkie stopnie pośrednie – począwszy od rozbieżności lekkiej, ledwo dostrzegalnej, aż do poważnej niezgody wewnętrznej, mogącej mieć następstwa bardzo przykre”²². Ci pierwsi to oczywiście ludzie zdrowego ducha, natomiast ci drudzy to ludzie ducha chorego, „ducha nieustannie walczącego z ciałem, ich pożądania sprzeczne są jedne z drugimi; pobudki nieprzewidziane psują im plany najlepiej przemyślane”. Mogą oni jednak, a nawet powinni tego ducha leczyć, a najwybitniejsi z nich – tacy np. jak

że „kwietyzm jest to wezwanie powszechne do religijności opartej wyłącznie na niezróżnicowanym wewnętrznym, uwolnionym od refleksji, afektów i wyobrażeń oglądzie bezinteresownym i nieustającym bóstwa samego w sobie, przy założeniu, że ogląd taki wymaga uprzedniej destrukcji własnej woli i samowiedzy i że jest w całości dziełem łaski, która owładła totalnie pustką pozostałą po samowyniszczeniu «ja», oraz paraliżując dowolność niższych władz człowieka (ciało i animalną część duszy) staje się suwerennym posiadaczem części duchowej”. Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1997, s. 346 i n.

²¹ Por. tamże, s. 129 i n.

²² Por. tamże, s. 133 i n.

św. Augustyn („przedstawił nam genialnie skreślony obraz niepokojów duszy”) – mogą sami udanie przeprowadzić ten zabieg uzdrowienia własnej duszy²³. W. James wyraźnie podkreśla, że „odnalezienie swej religii, to tylko jedna z dróg ku zjednoczeniu wewnętrznemu”, niemniej jedna z najistotniejszych.

W *Wykładach* od IX do XVII James analizuje te elementy doświadczenia religijnego, które prowadzą do scalenia duszy lub też – co na to samo wychodzi – zjednoczenia w niej tego, co warunkuje jej zdrowie. Najpierw zatem mamy nawrócenie, nazywane również „odrodzeniem się, dostąpieniem łaski, doświadczeniem religii, zdobyciem łaski – oto rozmaite nazwy oznaczające stopniową albo nagłą zmianę, dzięki której jaźń dotychczas rozczepiona, świadomie zła, niższa i nieszczęśliwa jednoczy się i staje się świadomie sprawiedliwą, wyższą i szczęśliwą – a wszystko przez pomocniejsze oparcie się na podstawach religijnych”²⁴. Dalej mamy świętobliwość („Świątobliwość jest nazwą zbiorową owoców religii w ludzkim charakterze”), z takimi jej wartościami jak „miłosierdzie, pobożność, zaufanie, cierpliwość i męstwo” itd.²⁵.

6. Doświadczenie mistyczne

W. James analizuje je w *Wykładach XVI i XVII*²⁶. Za „znaki wyróżniające” to doświadczenie proponuje on uznać:

1. *Niewyraźalność* („Człowiek podlegający temu stanowi powiada, że zupełnie treści jego niepodobna całkowicie wypowiedzieć słowami”);

2. *Zdolność poznawcza* („Stany mistyczne, jakkolwiek tak podobne do stanów uczuciowych, w oczach doznających ich wydają się jednocześnie stanami poznania”);

²³ Ów „genialnie skreślony obraz niepokojów duszy” znalazł on w *Wyznaniach* Augustyna; por. św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 2008, ks. VIII, rozdział V, VII, XI.

²⁴ Por. W. James, *Doświadczenie religijne*, wyd. cyt., s. 150 i d.

²⁵ „Pamiętajmy jednak, że w domu Ojca jest wiele pomieszczeń i każdy z nas musi znaleźć sobie taki rodzaj religii i taki stopień świętobliwości, jaki najlepiej zgadza się z tym, co uważa on za swoją siłę, i jaki odczuwa jako swe najprawdziwsze posłannictwo i powołanie” (tamże, s. 291).

²⁶ W analizie tej bazuje m.in. na dziełach: M. Maeterlincka, *L'ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck* (Bruxelles 1891); A. Jundta, *Les Amis de Dieu au XIV-me siècle* (Strasbourg 1879) oraz P. Rousselota, *Les Mystique Espagnoles* (Paris 1869).

3. *Nietrwałość* („Stany mistyczne są niemożliwe do zniesienia przez czas dłuższy”);

4. *Bierność* („Mistyk odczuwa, że jego własna wola jest jakby w zawieszeniu, wydaje mu się, jak gdyby był pochwycony i podtrzymywany przez jakąś potęgę wyższą”).

Stany te mogą jednak być racjonalnie analizowane, opisywane, klasyfikowane i wyjaśniane przez zewnętrznego obserwatora-badacza („niemistyka”)²⁷. W każdym razie James podejmuje próbę takiej analizy.

W jej punkcie wyjścia wyróżnia przypadki typowe mistycyzmu i proponuje badać je „według właściwych im szeregów”, to znaczy poczynając od „zjawisk, które nie roszczą sobie prawa do szczególnego znaczenia, i skończywszy na tych, które przypisują sobie najwyższą wagę religijną”. „Najprostszym zaczątkiem doświadczenia mistycznego zdaje się być to pogłębione poczucie znaczenia jakiegoś aforyzmu lub formuły, z którą przypadkowo spotkaliśmy się. [...] Wyraźniejszym krokiem po drabinie mistycznej jest bardzo częste zjawisko polegające na tym, że nagle odnosimy wrażenie, jakbyśmy kiedyś byli już tutaj. [...] Przy nieco głębszym zanurzeniu w świadomość mistyczną napotykamy inne stany *sensé*”. Natomiast „bardziej krańcowy stan świadomości mistycznej opisuje J.A. Symonds” – jest to stan transu („Polegał on na stopniowym, lecz szybko postępującym zacieraniu przestrzeni, czasu, wrażliwości i tych różnorodnych czynników doświadczenia, które zwykliśmy uznawać za określające naszą jaźń”). „Następny krok ku stanom mistycznym wprowadza nas w dziedzinę, którą mniemanie powszechne i filozofia moralna od dawna napiętnowały jako chorobliwą”, bowiem są to stany odurzenia i podniecenia, podobne do tych, które pojawiają się po spożyciu alkoholu („Świadomość pijana jest częścią świadomości mistycznej...”). Na końcu tego szeregu pojawia się „czysty mistycyzm religijny”, a w nim „najniezawodniejsza pewność istnienia Boga”, oraz „poczucie jedni z Potęgą Nieokończoną”. W. James przywołuje różne relacje mistyków mówiące o tej pewności i tym poczuciu. Mimo że różnią się one w szczegółach, to „niemożliwość udzielenia drugim uniesień mistycznych powtarza się w całym mistycyzmie”, podobnie jak jego trzy pozostałe „znaki wyróżniające”, to

²⁷ „[...] niemistycy nie mają żadnego obowiązku przyznawania stanom mistycznym jakiegoś autorytetu wyższego, nadanego im przez samą ich naturę wewnętrzną” (tamże, s. 329).

znaczy nietrwałość, bierność i zdolność poznawcza – nie tylko Boga, ale również „nowych głębi prawdy”²⁸.

Do tej analizy doświadczenia mistycznego James dołączył uwagi związane z podejściem do mistycyzmu zewnętrznego obserwatora-badacza („niemistyka”). Najczęściej jest nim on sam, a uwagi te mają charakter porównań stanów mistycznych do stanów quasi-mistycznych lub zgoła niemistycznych. Czasami jednak powołuje się on na stanowisko konkretnych filozofów i teologów (takich np. jak „Al. Ghazalli, który żył w wieku XI i należy do największych doktorów kościoła muzułmańskiego”), a także bliżej nieokreślonych „umysłów lekarskich”, dla których stany ekstazy mistycznej oznaczają jedynie sugerowanie lub naśladowanie stanów hipnozy, opartych ze strony intelektualnej na przesądzie, a ze strony cielesnej na zwyrodnieniu i hysterii”. W każdym przypadku podejścia te oznaczają próbę racjonalizacji tego, co ze swojej istoty jest irracjonalne²⁹.

Zdaniem Jamesa, niektóre z tych prób z góry skazane są na całkowite niepowodzenie; „Racjonalizm próżno grzebie się w nich. [...] Wierzenia te drwią z naszych największych wysiłków, a pod względem logicznym zupełnie wymykają się naszej zdolności sądzenia. [...] Jednym słowem, mistyk jest nienaruszalny i musimy pozwolić mu w spokoju zażywać swej wiary – bez względu na to, czy przypada ona nam do smaku czy nie”³⁰. Są również takie próby racjonalizacji, które kończą się częściowym powodzeniem, ale jest to sukces osiągnięty za cenę znacznego zubożenia przedstawianych obrazów wierzeń mistycznych. Należą do nich te próby filozoficznej intelektualizacji, które zmierzają do całkowitego „oczyszczenia zajętego przez siebie pola z tajemniczości i paradoksu. Najdroższym

²⁸ „Niektóre prawdy odnoszą się do tego świata – np. widzenie przyszłości, czytanie w sercach ludzkich, nagłe zrozumienie tekstów, wiadomości o wypadkach odległych” (tamże, s. 316).

²⁹ Takie próby bezowocnych racjonalizacji znajduje on „w niezliczonych książkach, które wydano od czasu, gdy encyklika papieża Leona XIII poleciła studia nad świętym Tomaszem” – takich jak: B. Boeddera, *Natural Theology* (London 1891), C. Hodge’a, *Systematic Theology* (New York 1973) czy A.H. Stronga, *Systematic Theology* (New York 1896).

³⁰ Por. tamże, s. 326 i n. Nieco dalej wyróżnia on krytykę racjonalisty, to znaczy osoby, która chciałaby ująć wszystko w reguły swojej racjonalnej logiki i zaprzecza prawdziwości wszystkiego tego, co nie da się ująć w tych regułach – „Jego zaprzeczenia są jednak bezsilne, ponieważ nigdy nie możemy napotkać takiego stanu faktycznego, do którego zupełnie nie dałoby się dodać nowego znaczenia – byleby tylko umysł podniósł się do wyższego, więcej obejmującego punktu widzenia” (tamże, s. 330).

ideałem intelektu po wsze czasy było znalezienie wyjścia z ciemnych zaułków przeświadczeń osobistych na drogę prawdy przedmiotowej – mającej jednaką wartość dla wszystkich ludzi myślących. Zadaniem rozumu było wyzwolenie religii z niezdrowej dla niej dziedziny rzeczy osobistych i nadanie jej wynikom prawa i możliwości występowania publicznie³¹. Należą do nich również te próby teologicznej intelektualizacji mistycyzmu, które chcą uchodzić za operacje czysto logiczne (podejmujący je twierdzą, że „budują przedmioty religii z danych zaczerpniętych wyłącznie z przesłanek logicznych”). W podsumowaniu do krytycznej analizy tych prób James stwierdza, że prowadzą one do „formuł podobnych do stereoskopowych lub kinetoskopowych fotografii, oglądanych poza aparatem – brak im głębi, ruchu, życia. A szczególnie w dziedzinie religijnej wiara w formuły nigdy nie może zastąpić doświadczenia osobistego”. Inaczej mówiąc, myślenie o religii i religijności może być logiczne (racjonalne), ale ich przeżywanie musi być praktyczne, a jeśli już to pierwsze ma się zbliżyć do tego drugiego, to poprzez takie podejście, które „pozwała porzucić metafizykę i dedukcję na rzecz krytycyzmu i indukcji”.

7. Wnioski ogólne W. Jamesa

Jamesowska próba zbilansowania wyników przeprowadzonych analiz i sformułowania wniosków ogólnych pojawia się w ostatnich częściach *Doświadczenia religijnego*. W *Wykładzie XIX* powraca on do swojej tezy wyjściowej, wyrażającej się w stwierdzeniu, że „najlepszym dowodem prawdziwości religii jest jej użyteczność – pożytek dla jednostki i pożytek z jednostki dla świata”, użyteczność mierzona różnymi miarami – od użyteczności estetycznej począwszy, a na otwieraniu drzwi do tajemniczych „komnat” duszy skończywszy; tych drzwi, za którymi kryją się „sprężyny naszych tajemniczych namiętności, popędów, upodobań, niechęci, przesądów. Stamtąd pochodzą nasze intuicje, hipotezy, przewidywania, niewytłumaczalne mniemania, przeświadczenia i w ogóle wszystkie czynności nierozumowe”. „Kluczami” do otwarcia tych „drzwi” mogą być i są „dobre uczynki (ofiary), spowiedź i modlitwa”. Nieco więcej uwagi James poświęca jedynie spowiedzi (przedstawianej jako „część ogólnego systemu oczyszczenia, którego potrzebę odczuwa człowiek w celu uporządkowania

³¹ Por. tamże, s. 333.

stosunku do swego bóstwa”) oraz modlitwie (przedstawianej zarówno jako „środek leczniczy duszy”, jak i „w znaczeniu szerszym”)³². W jamesowskim ujęciu tych „kluczy” łączą się psychologiczny punkt widzenia na religię i religijność z filozoficznym, subiektywny z obiektywnym oraz teoretyczny z praktycznym. Pomijane są natomiast ich „kościelne lub teologiczne komplikacje”. Inaczej mówiąc, Jamesa interesuje wyłącznie – co zresztą deklarował już w *Wykładzie I* – ziemski wymiar religii i religijności.

Potwierdzają to sformułowane w *Wykładzie XX* wnioski, które wprawdzie „nie mogą posiadać ostrości wniosków dogmatycznych”, niemniej mogą posiadać – i w przekonaniu Jamesa posiadają – charakter jasno sformułowanych i prawdopodobnych hipotez. Najogólniejsze z nich sprowadzają się do twierdzenia, że:

„1. Świat widzialny jest tylko częścią wszechświata bardziej duchowego, z którego czerpie swe główne znaczenie.

2. Prawdziwym celem naszym jest złączenie się z tym wszechświatem wyższym lub harmonijny do niego stosunek.

3. Modlitwa lub obcowanie wewnętrzne z owym duchem – bez względu na to czy nazywamy go «Bogiem», czy «prawem» – jest sprawą, w której dokonywa się czynność rzeczywista, energia duchowa spływa i wywołuje w świecie zjawiskowym psychologiczne lub materialne skutki.

Religia posiada nadto następujące znamiona psychologiczne:

4. Dzięki niej życie ludzkie nabiera jakby smaku nowego, przybywa mu coś, co przybiera postać bądź zachwycenia lirycznego, bądź odwołania się do dostojństwa i bohaterstwa.

5. Dzięki niej jawi się poczucie bezpieczeństwa, usposobienie pokojowe, a w stosunku do bliźnich przewaga uczuć miłosnych”³³.

Natomiast najbardziej jednostkowo-ludzki (osobisty) z tych wniosków sprowadza się do stwierdzenia Jamesa, że „całokształt jego wykształcenia przekonuje go, że świat naszej dzisiejszej świadomości jest tylko jednym z wielu innych światów świadomości; że owe światy zawie-

³² „Nietrudno byłoby wskazać, że zakres wpływu modlitwy jest wyłącznie subiektywny i że zmienia się bezpośrednio tylko umysł osoby modlącej się. [...] Dzięki modlitwie – twierdzi religia – zdarzają się rzeczy, które w żaden inny sposób nie mogłyby być urzeczywistnione: wyzwala się energia, która w przeciwnym razie pozostałaby uwięziona, i doprowadza się do subiektywnego lub obiektywnego oddziaływania na świat faktów” (tamże, s. 359).

³³ Por. tamże, s. 373.

rać muszą doświadczenie posiadające znaczenie również dla życia naszego. Jakkolwiek szeregi doświadczeń naszego świata zwykle zupełnie oddzielone są od tamtych, przecie stykają się w pewnych punktach szczególnych, a wówczas napływają do nas fale energii wyższej. Wydaje mi się, że jestem zdrowszy i prawdziwszy sam w sobie, gdy w swych skromnych granicach wierny jestem temu swemu wierzeniu”³⁴. Wniosek ten można potraktować jako lapidarne wyznanie osobistej wiary Jamesa.

Post scriptum

Wspomniane wyżej wyznanie wiary pojawia się w kilkunastustronicowym *Dopisku do Wykładów*. Zwiera on próby oceny zasadności (racjonalności) dwu zasadniczo różnych stanowisk filozoficznych, tj. naturalistów i nadnaturalistów³⁵. Zasadnicza różnica między naturalistami i nadnaturalistami wyraża się w tym, że pierwsi uznają, natomiast drudzy nie uznają oddziaływania przyczynowego świata idealnego na świat materialny („zjawiskowy”). Ów świat idealny to różnego rodzaju idee bytów transcendentálnych i uniwersalnych, w tym idee transcendentalizmu i uniwersalizmu. W. James opowiada się po stronie naturalizmu, a argumentami za tym opowiedzeniem się jest związany z nadnaturalizmem „pesymizm systematyczny” oraz pozbawienie religii jej strony praktycznej („wydaje się, że w tym uniwersalistycznym sposobie ujmowania świata idealnego istota religii praktycznej gdzieś się ulotniła”). Opowiada się on jednak nie za taką wersją naturalizmu, który stawia wyłącznie na tzw. nagie fakty (nie uwikłane w żadną psychologię, filozofię czy religię), lecz za taką, w której uznaje się istnienie zarówno zjawisk świadomościowych, jak i podświadomościowych, oraz racjonalność takiej psychologii, filozofii i religii, które starają się je rozpoznać, opisać i wskazać ich głęboko ludzki (humanistyczny) charakter. Na gruncie tej racjonalności jest oczywiście miejsce i na ideały, i na idee nieśmiertelności („religia dla olbrzymiej większości ludzi oznacza

³⁴ Por. tamże, s. 398. W *Dopisku* do tego wyznania swojej wiary dodawał: „Pomimo tego, że nie mogę być wyznawcą ani chrystianizmu ludowego, ani teizmu scholastycznego, wierzę, że kiedy obcujemy duchowo z ideałem, spływają na świat nowe siły i jakiś nowy podział rzeczy zachodzi tu na ziemskim padole” (tamże, s. 400).

³⁵ Ten drugi różnicowany jest jeszcze na „nadnaturalizm prosty” oraz „szkolny” – „większość filozofów dzisiejszych zaliczyć można do nadnaturalistów szkolnych [...]. Nadnaturalizm szkolny jest uniwersalistyczny, a prostą odmianę nadnaturalizmu może najlepiej byłoby nazwać nadnaturalizmem cząstkowym” (tamże, s. 399).

nieśmiertelność”), i na Boga (jako „twórcy nieśmiertelności”), i na wiarę w to, że warto i trzeba zabiegać o ideały, nieśmiertelność, łaskę Boga lub też – co na to samo wychodzi – zbawienie duszy. Nie ma w nim natomiast miejsca na przekonanie, że wiara ta ma w sobie coś nie z tego świata, to znaczy, że albo ona sama jest jakąś pewnością, jednością, nieskończonością, absolutem, albo też prowadzi do uzyskania pewności, jedności, nieskończoności czy absolutu. Tego typu wiara nie jest ani racjonalna, ani też w gruncie rzeczy potrzebna takim pragmatykom jak W. James; „wydaje mu się, że potrzebom praktycznym i doświadczeniom religijnym czyni zadość wiara w istnienie poza każdym człowiekiem i w ciągłości z nim potęgi szerszej, przyjaźnie usposobionej dla człowieka i jego ideałów”.

Tego typu racjonalizm i racjonalizacja prowadzi nie tylko do indywidualizmu i indywidualizowania religii i religijności, ale także do uznania pluralizmu religijnego (nazywanego przez Jamesa „hipotezą pluralistyczną”) za opcję bardziej racjonalną niż religijny monizm. Prowadzi również do stawiania wyżej tych religii, które opowiadają się za indywidualizmem i pluralizmem (takich np. jak buddyzm czy politeizm) niż tych, które mniej lub bardziej konsekwentnie stawiają na kolektywizm i monizm (takich np. jak chrześcijaństwo). Prowadzi on także do traktowania ruchów rozłamowych (sekciarskich) w religiach monoteistycznych albo jako przejawu „zdrowymyślnego” odruchu, albo też jako zabiegu uzdrowieńczego.

W. James wprawdzie nie postawił wprost pytania czy proponowana przez niego racjonalność jest mocna, czy słaba, niemniej funkcjonuje ono zarówno w jego wykładach o pragmatyzmie, jak i w wykładach o doświadczeniu religijnym. W tych pierwszych problem ten powiązany został m.in. z kwestią podziału na „umysł twardy” i „umysł miękki”. Każdy z nich ma swoje mocniejsze i słabsze racje. Jednak najmocniejsze z nich znajdują się po stronie pragmatyzmu, który poprzez swojego ducha adaptacji i akomodacji okazuje się niezastąpionym mediatorem między tymi antagonistami oraz fundatorem mocniejszej racjonalności, bo wzbogaconej o racjonalny bilans plusów i minusów tych umysłów. W wykładach o doświadczeniu religijnym problem ten powiązany został m.in. ze stanami świadomości, w tym stanem świadomości wpływu na racjonalne myślenie i działanie sfery podświadomości i nieświadomości. Moc tego pragmatycznego racjonalizmu mierzona jest tutaj nie tyle miarami logicznymi (takimi jak logiczne wynikanie) czy matematycznymi (takimi jak jasność czy jednoznaczność), lecz psychologicznymi – takimi jak psychologiczna głębia, żywotne pragnienia ludzkie oraz osobiste uczucia i odczucia.

Wykład IV

Religia i religijność w ujęciu G. van der Leeuwa

Jedną z kategorii, które zyskały w czasach nowożytnych sporą popularność jest pojęcie *fenomenu*. W znaczącym stopniu przyczynił się do tego I. Kant, który w swojej filozofii krytycznej wyszedł od wyraźnego rozróżnienia świata *noumenów* („rzeczy samych w sobie”) oraz świata *fenomenów* (zjawisk, przejawów), uznając przy tym, że pierwszy z nich daje się wprawdzie pomyśleć, ale nie daje się poznać (nie możemy o nim niczego więcej wiedzieć poza tym, że istnieje), natomiast drugi z nich możemy i powinniśmy poznać¹. W *Krytyce czystego rozumu* wskazywał on jak może i powinno przebiegać to poznanie. Oznaczało to, po pierwsze uznanie istnienia dwóch istotnie różniących się światów, po drugie przeciwstawienie przejawowej formy rzeczy i stanów rzeczy ich formie „istotowej” (*noumenalnej*), po trzecie uznanie, że racjonalnie możemy się wypowiadać w zasadzie jedynie na temat świata fenomenalnego. Filozofowie pokantowscy próbowali pokonać tę barierę między światem „rzeczy samych w sobie”, oraz światem przejawów bądź to poprzez wprowadzenie korekt do pojmowania *rozumu* (takiej korekty dokonał m.in. G.W.F. Hegel), bądź poprzez ich wprowadzenie do pojmowania *fenomenów* (takiej korekty dokonał m.in. Ch. Renouvier), bądź też poprzez skorygowanie pojmowania jednego i drugiego². Z tym ostatnim przypadkiem mamy do czynienia

¹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I i II, Warszawa 1957. Według Kanta, „o «rzeczach samych w sobie» nic nie wiadomo i nigdy nic o nich wiedzieć nie będziemy. Pewne jest tylko, że są i że wpływają na nas, dostarczając nam m.in. wrażeń”. Por. T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 23 i d. Zdaniem cytowanego tutaj autora, „«rzecz sama w sobie», owo fundamentalne pojęcie filozofii kantowskiej, stanie się z czasem kamieniem obrazu dla kontynuatorów myśliciela królewieckiego, którzy, jak Fichte, będą się w niej dopatrywać materialistycznego reliktu”.

² Por. Ch. Renouvier, *Essai de Critique Générale*, Paris 1912.

u Geradusa van der Leeuwa (1890–1950)³. Był on czołowym przedstawicielem ruchu tzw. „rewaloryzacji religii”⁴.

1. *Credo* religioznawczego fenomenologizmu

W bogatym dorobku naukowym G. van der Leeuwa dziełem fundamentalnym jest *Fenomenologia religii* (1933). Jej autor przedstawił w nim m.in. *credo* swojego fenomenologizmu, to znaczy starał się odpowiedzieć na pytanie, co w jego ujęciu rozumie się pod pojęciem „fenomenologii”, „religii”, oraz „fenomenologii religii”, lub też – co na to samo wychodzi – co może i powinno stanowić ich istotę. W świetle tej odpowiedzi, istotę fenomenologii stanowi „mówienie o tym, co się ukazuje”, „religia jest przeżyciem granicznym, wymykającym się postrzeganiu, które zgodnie ze swoją istotą jest i pozostanie ukryte”, natomiast fenomenologia religii dotyczy rozumienia zarówno fenomenu, jak i religii, a ściślej, takiego rozumienia, które „zakłada faktycznie *epoché*” i które – jak zresztą każde autentyczne *epoché* – „jest rozumieniem aż do dna”. Takim rozumieniem (łącznie „z rozpoznaniem siebie jako byciem rozumianym”) staje się jednak dopiero wówczas, gdy „osiąga to dno”, co z kolei okazuje się równoznaczne z rozpoznaniem sensu, a „każdy sens prowadzi prędzej czy później do sensu ostatecznego”, który „ostatecznie ma charakter religijny”. Owa religijność z kolei to „pełne miłości spojrzenie miłującego na umiłowany przedmiot. Albowiem wszelkie rozumienie polega na ofiarnej miłości. Gdyby tak nie było, nie można byłoby mówić nie tylko o tym, co ukazuje się w religii, ale i w ogóle o niczym, co się ukazuje. Albowiem temu, kto nie kocha, nic się nie ukazuje. Takie jest doświadczenie zarówno platońskie, jak i chrześcijańskie”⁵.

³ G. van der Leeuw ukończył studia teologiczne na Uniwersytecie w Lejdzie (w 1913 roku). Później studiował na Uniwersytecie w Berlinie egiptologię, natomiast na Uniwersytecie w Getyndze teologię i historię religii. W 1918 r. otrzymał Katedrę Historii Religii i Historii Doktryny o Bogu na Uniwersytecie w Gröningen, którą zajmował do śmierci. Był współzałożycielem Holenderskiego Towarzystwa Religioznawczego oraz współorganizatorem VII Międzynarodowego Kongresu Historii Religii (odbył się on w 1950 r. w Amsterdamie).

⁴ Według G. van der Leeuwa, do „najbardziej zasłużonych dla rozwoju stanowiska fenomenologicznego” należą: F. Altheim, W. Baetke, C.J. Bleeker, M. Buber, O. Casel, H. Frick, V. Grönbech, R. Guardini, K. Kernyi, M. Eliade, R. Caillois, J.G. Müller oraz N. Söderblom.

⁵ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 593 i d.

Trudno jednoznacznie wskazać, co w tym *credo* jest racją determinującą, a co uzasadniającą, dostateczną, ostateczną czy absolutną (racją dla wszystkich innych racji). Z pewnymi zastrzeżeniami można przyjąć, że taką racją absolutną u G. van der Leeuwa (i dla van der Leeuwa jako człowieka wierzącego) jest „rozumienie siebie w Bogu”. Tak przynajmniej można odczytać pojawiające się w tym paragrafie bilansującym całość rozważań zawartych w *Fenomenologii religii* przywołanie wypowiedzi E. Sprangera (autora m.in. rozprawy pt. *Die Einheit der Psychologie*)⁶. Jednak kilka wierszy dalej twierdzi on, że nie miał i nie ma zamiaru ani „zamieniać fenomenologii w teologię” (zaliczaną do „bezpłodnych domysłów”), ani też stawiać znaku równości między „wiarą, która stanowi podstawę wszelkiego rozumienia” oraz wiarą religijną. W jednym i drugim przypadku chodzi o oczywistość, ale w pierwszym o „oczywistość metodologiczną”, natomiast w drugim o oczywistość rozumianą jako „gotowość do przyjęcia objawienia”. Przy pierwszej z nich „fenomenologia religii nie jest poetyzowaniem na temat religii”, natomiast przy drugiej jest, a w każdym razie może nim być. Inaczej mówiąc, fenomenologia jest nauką (a „fenomenolog jest w swej pracy związany z przedmiotem; nie mógłby pracować, gdyby się stale i wciąż nie przeciwstawiał istniejącemu chaosowi i nie pozwalał się ciągle korygować faktom”), natomiast teologia jest sztuką (a teolog, podobnie jak inni artyści, „idzie dalej” niż na to pozwalają fakty)⁷.

W świetle tego *credo* fenomenologia religii nie jest również ani historią religii, ani psychologią religii, ani też filozofią religii⁸. Nie jest i nie

⁶ W podsumowaniu tym przywoływana jest również rozprawa tego autora pt. *Lebensformen*, a także *Bycie i czas* M. Heideggera, *Entwicklung zum Idealtypus* B. Pfistera, *Phänomenologie der Religion* E. Hirschmanna, *Phaenomenologie der religie en complexe psychologie* F. Sierksma, oraz *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* E. Neumanna. Wszystkich tych autorów można również zaliczyć do członków ruchu „rewaloryzacji religii”.

⁷ Wyjaśniając dalej tę istotną różnicę między fenomenologią i teologią pisał: „Teologia mówi o Bogu. W fenomenologii Bóg nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, albowiem musiałby być fenomenem, tj. musiałby ukazywać się. Bóg zaś nie ukazuje się, tj. nie ukazuje się w taki sposób, żebyśmy mogli go rozumieć i mówić z nim. Kiedy się ukazuje, robi to w zupełnie inny sposób, taki który nie pociąga za sobą zrozumiałej mowy, lecz zwiastowanie” (tamże, s. 597).

⁸ Szerszych wyjaśnień tych kwestii czytelnik powinien szukać m.in. w *Das Verstehen* (tom pierwszy tego dzieła wydany został 1928, drugi w 1929, natomiast trzeci w 1933 r.) oraz *Religionswissenschaft* (dzieło to ukazało się w 1924 r.) J. Wacha. W języku polskim ukazała się *Socjologia religii* J. Wacha (Warszawa 1961).

chce być żadną z tych „gałęzi religioznawstwa”, bowiem chce być taką ich nauczycielką, która, „jeśli tylko się da, nauczy ich umiarkowania” w ich roszczeniu do dominowania lub samodzielnego panowania w religioznawstwie, roszczeniu bezzasadnym, gdyż żadna z nich nie jest w stanie osiągnąć tego, co w poznaniu najistotniejsze, to znaczy właściwego zrozumienia i rozumienia sensu przeżycia religijnego („Przeżycie, w jego «rekonstrukcji», jest fenomenem”). I tak, każdemu historykowi, w tym historykowi religii, „chodzi przede wszystkim o skonstatowanie tego, co się wydarzyło. Konstatacji tej nie dokonuje nigdy bez zrozumienia. Ale i wtedy, kiedy nie osiąga zrozumienia, powinien opisać to, co znalazł – nawet gdyby jego opis miał być tylko skatalogowaniem danych. Natomiast fenomenolog, jeśli czegoś nie rozumie, nie ma nic do powiedzenia”⁹. Podobnie jest z psychologiem i psychologią religii. Problem nawet nie w tym, że psycholog ten nie stara się zrozumieć „pierwiastka psychicznego w religii” (bo niejednokrotnie się stara), lecz w tym, że „w religii przejawia się coś więcej niż tylko element psychiczny” („Cały człowiek ma w niej swój udział, jest w niej czynny, jest przez nią porywany”). Z kolei filozof religii i filozofia religii może wprawdzie przygotowywać do fenomenologii religii, jednak nie może jej zastąpić w jej podstawowych funkcjach, w tym we wspomnianej wyżej funkcji nauczycielskiej. Brak umiarkowania (wyrażający się m.in. w tym, że „każdy filozof ma w sobie coś z Boga”) jest wskazany przed van der Leeuwa jako grzech główny filozofa i filozofii religii („Fenomenolog natomiast nie tylko bałby się myśli o podobieństwie do Boga, ale – co więcej – musi jej unikać jako grzechu przeciw duchowi swojej nauki”).

W dopisku do tego *credo* fenomenologii religii van der Leeuw przedstawił „krótką historię tej nauki”. Za jej prekursorów uznał on m.in. „uczynego epoki Oświecenia Benjamina Constanta, („ogarnięty jakimiś nieokreślonym uczuciem, przez całe życie zajmował się historią religii”, a w jego „wielkim dziele *De la religion*, pierwsza z tez mówi, że religia jest uczuciem”)¹⁰. W okresie romantyzmu „bardzo ważne nazwiska dla naszej dyscypliny” to: Hegel (jednak „skłonny był on uważać poszczególne religie za wyraz rozumu i w ten sposób historyczną różnorodność przemieniał w wieczną dialektykę ducha”), oraz Herder i Schleiermacher –

⁹ Por. tamże, s. 596 i d.

¹⁰ Por. B. Constant, *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et son développement*, Paris 1824–1831.

pierwszy z nich „rozumiał «głosy ludów»”, historię traktował jako przeżycie, a dziejopisarstwo jako sztukę wczuwania się”, natomiast drugi z nich „twierdził, że religię należy pojmować jedynie na podstawie religii i jako religię, i odrzucał każdy wywód oparty na przesłankach metafizycznych lub moralnych”¹¹. Pierwszym z religioznawców, który świadomie zaczął uprawiać fenomenologię religii był jednak dopiero P.D. Chantepie de la Saussaye („w swoim podręczniku historii religii, wydanym w 1887 roku, nie tylko po raz pierwszy przedstawił zarys fenomenologii religii, ale również starał się pojąć związek między zewnętrznymi zjawiskami religijnymi a procesami wewnętrznymi”)¹². Natomiast do jej rozwoju miały się przyczynić m.in. „prace W. Wundta w Niemczech i L. Lévy Bruhla we Francji”, oraz Nathana Söderbloma w Skandynawii („Bez jego wnikliwości i głębokiego umiłowania fenomenu nie moglibyśmy w naszej dziedzinie zrobić ani kroku dalej”).

2. Przedmiot religii

Na ten temat van der Leeuw wypowiada się w części pierwszej swojego fundamentalnego dzieła i to wypowiada się zarówno we własnym imieniu, jak i przywołując wypowiedzi tych osób, które układają się w ciąg prowadzący do pokazania, co można i należy ostatecznie uznać za przedmiot religii¹³. Na początek zatem przypomniany jest misjonarz R.H. Condrington i jego dzieło *The Melanesians*, w którym po raz pierwszy użyte jest pojęcie *mana* jako „melanezyjska nazwa dla nieskończoności”, a sam autor wymienionego tutaj dzieła definiuje je jako „pewną moc lub oddziaływanie o charakterze niefizycznym i w pewnym sensie nadprzyrodzonym; moc ta przejawia się jednak w sile cielesnej lub też w każdego rodzaju sile i zdolności, jaką posiada człowiek”¹⁴. Dalej mamy prezentację kontrower-

¹¹ Por. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1969; F. Schleiermacher, *Mowy o religii*, Kraków 1995.

¹² Por. P.D. Chantepie, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1925. We wstępie do cytowanego tutaj wydania *Fenomenologii religii* Jerzy Prokopiuk pisze, że P.D. Chantepie de la Saussaye w wymienionej tutaj rozprawie nie tylko wprowadził pojęcie *fenomenologia religii*, ale także odróżnił ją od historii religii, przy czym w pierwszej z nich widział tylko sposób porządkowania, klasyfikowania i systematyzacji zjawisk religijnych” (tamże, s. 14 i d.).

¹³ Obok postaci mniej znanych przywoływani i cytowani są szeroko znani filozofowie i religioznawcy, tacy jak Cicero, M. Scheler, P. Tillich, R. Bultmann czy J. Piaget.

¹⁴ Por. tamże, s. 20 i d.

sji wokół rozumienia tej kategorii oraz wskazane są przykłady pojawienia się „mocy w najróżniejszych częściach świata” i odpowiedników pojęciowych tej melanezyjskiej kategorii (takich jak *Wakanda* u Siuksów, *manitu* u Algonkinów, czy *el* u Hebrajczyków). W każdym przypadku to, co te pojęcia oznaczają stanowi „podstawę religii” (nawet „tam, gdzie moc nie ma wyraźnej nazwy”), podstawę nie teoretyczną, lecz praktyczną, wyrażającą się m.in. w takich postawach ludzkich jak „zdziwienie, groza, a w skrajnych przypadkach lęk”.

W różnego rodzaju religiach i formach religijności pojawia się jednak również „moc pojęta teoretycznie”. Pojawia się wprawdzie nie „w świecie ludzi pierwotnych”, ale już w świecie tzw. „półkultur” – takich jak chiński taoizm („*Tao* jest «drogą», po której porusza się wszechświat...”), indyjski wedyzm („Wedyjska *rita* to prawo kosmiczne tożsame z prawem moralnym”) czy „wczesna spekulacja grecka, która zaczęła od szukania *arché*, prajedności i prasiły zarazem, a odkryła w końcu bezosobowe, boskie i żywe, kosmiczne prawo”. Za „ostatnie słowo w teorii mocy” tego świata „półkultur” uznał van der Leeuw indyjski braminizm, w którym „postawiono znak równości między mocą ludzką i kosmiczną, utożsamiając psychologię z kosmologią” („*Atman* i *brahman* są przecież ostatecznie jednością”) oraz przekształcając religijny pluralizm w religijny monizm. Następne religijne progi pokonywane były w procesie historycznego przechodzenia od fetyszyzmu człowieka pierwotnego (dla niego „każda rzecz może być nosicielem mocy”), poprzez wiarę w moc amuletów i relikwii oraz dochodzenia do wiary w moc świętych osób i tabu („Tabu oznacza z pewnością zakaz, a moc objawia się przede wszystkim jako coś, czego należy unikać...”). Do tego przeglądowego ujmowania i pojmowania mocy w różnych miejscach i w różnym czasie van der Leeuw dołączył kilka uwag z zakresu psychologii religii (w rodzaju: „to, co święte, niezależnie od tego, czy wywołuje uczucie nienawiści i lęku, czy też miłości i czci, zawsze stawia człowiekowi jakieś absolutne zadanie”) oraz z zakresu filozofii religii (w rodzaju: „Gdy wiara w tabu staje się bez reszty obserwacją, pustą skorupą, człowiek zrywa krępujące go więzy”)¹⁵. Te elementy historyczne, psychologiczne i filozoficzne łączyło i łączy „rozumienie siebie w Bogu” (ew. w Bogach) – rzecz jasna, różne „rozumienie” różnych ludzi w różnych Bogach, w tym rozumienie fenomenologa, który stara się zro-

¹⁵ Por. R. Caillois, *L'homme et le sacré* (1939); wyd. pol. *Żywioł i ład*, Warszawa 1973; Z. Freud, *Totem i tabu*, Warszawa 1993.

zumieć te różne rozumienia i wskazać zarówno na to, co je różni, jak i na to, co jest dla nich wspólne.

Realizacja tego celu wymaga od niego analizy „świętego środowiska”, w tym środowiska naturalnego (przyrodniczego), takiego jak: kamienie, drzewa, burze, pioruny, woda czy ogień. Van der Leeuw polemizuje tutaj z tezą (formułowaną m.in. przez E. Durkheima), że „religia miała się wyłonić z kultu natury” (jest to „nieprawdą już chociażby z tej racji, że pojęcie natury ma charakter bardzo nowoczesny”). Opowiada się natomiast za tezą, że „przedmiotem czci nie jest nigdy natura czy też zjawisko natury jako takie, lecz zawsze moc, która tkwi w nich lub poza nimi”, a ściślej, moc przypisywana im przez tych, którzy je czczą. Stanowi to już nie element natury, lecz kultury, a ściślej różnych kultur, a zadaniem fenomenologa jest wskazanie tego, co w tych różnych rytach i kultach jest wspólne. Van der Leeuw podejmuje oczywiście próbę wskazania takich wspólnych elementów. Przykładowo: „święte góry istnieją na całym świecie: albo po prostu przypisuje się im posiadanie mocy, albo też moce ich wyobraża się pod postacią demona lub boga”; a przypisuje się im ją, lub wyobraża się ją dlatego, że mają w sobie coś „odległego, majestatycznego” i niedostępnego lub trudno dostępnego dla człowieka. I tutaj historia religii łączy się z psychologią oraz z filozofią religii, i to łączą tak ściśle, że trudno byłoby jednoznacznie wskazać, gdzie się kończy ta pierwsza i zaczynają te drugie.

Warto odnotować, że autor *Fenomenologii religii* świat zwierzęcy zalicza nie tyle do świata przyrodniczego, co do tzw. „współświata”, pod jednym względem przewyższającym człowieka (np. pod względem „siły mięśni, znakomitego wzroku i węchu, zmysłu orientacji” itd.), pod innym natomiast mu ustępującym. W jego ujęciu jest to problem kulturoznawczy i religioznawczy. W szczególności zrozumienia i wyjaśnienia wymagają występujące w różnych kulturach kulty zwierząt. Udzielając go van der Leeuw stwierdza, że „zwierzę jest, z jednej strony istotą nie-ludzką, czymś «całkiem innym», niesamowitym bądź wzniosłym, z drugiej zaś – istotą nader bliską i swojską. Połączenie tych odczuć tłumaczy cześć oddawana zwierzęciu jako obiektowi numinalnemu”¹⁶. Uzupełnieniem tego psychologicznego wyjaśnienia jest m.in. odwołanie się do elementów: psychopatologii (jej przejawem jest fakt, że „niektórzy melancholicy wyobrażają sobie, że są zwierzętami i próbują wydawać różne głosy zwierzęce”), antropologii kulturowej (np. „na Melanezji rolnicy zdają się na dobrą wolę

¹⁶ Por. tamże, s. 68.

wołów”), mitologii oraz historii wierzeń i praktyk religijnych. Stąd wyprowadzane jest wyjaśnienie takiego fenomenu religijnego, jakim był i jeszcze nadal jest w niektórych rejonach świata totemizm („Totemizm nie potrzebuje bogów, oznacza natomiast pogrążenie się w mocy zwierząt”).

Kolejnymi mocami analizowanymi przez van der Leeuwa są te, o których się mówi: 1) w różnych teoriach animizmu – począwszy od teorii Tylora, a skończywszy na teorii Söderbloma („z genialną przenikliwością podkreślił on wielkie znaczenie animizmu obok dynamizmu”); oraz w badaniach nad 2) kultami Matki (występującej pod różnymi imionami) i matriarchatem („z trudem jedynie można go wywieść z bliskiego związku, w jakim znalazły się kobiety wskutek wspólnej pracy na roli” – łatwiej natomiast go wywieść „z tajemniczej mocy kobiety, która tak związana jest z ziemią, jak ziemia z nią”); 3) kultem zbawienia („długo nie przybierało ono żadnej postaci”) i zbawiciela („uosabia” on i skupia różne, wcześniej rozproszone moce) oraz stanowiącymi części składowe mitu zbawiciela epifanią („Pojawienie się zbawiciela ma charakter cudowny”), „czyntem zbawczym” („Polega on na pokonaniu wrogich życiu potęg i dlatego zazwyczaj ma charakter walki”) i paruzją („we wszelkim zbawieniu najważniejsze jest to, że jest ono aktualne, że czas się wypełnia”); 4) kultem monarchy („Król staje się bogiem w momencie swego pojawienia się”, a „moc króla to moc kosmiczna, ale podobnie jak moc gwiazdy ma ona ważność tylko w okresie jego panowania”); 5) „potężnymi zmarłymi” (ich „potęga zależy od mocy, jaką posiadali za życia, a także od okoliczności, w jakich zmarli”, a ci z nich, którzy w świetle wierzeń mają potężną moc „wykorzystują ją wobec ludzi w sensie zarówno życzliwym, jak i fatalnym”); 6) „przerażającymi postaciami” i złymi mocami, czyli demonami (uosabiającymi „złośliwą niedostępność rzeczy, irracjonalny pierwiastek tkwiący u podstaw życia”); 7) „aniołami bożymi” („to potencje wyłaniające się z boga”) i anielskimi mocami oraz zadaniami („W religiach uznających Boga za osobową wolę aniołowie pozostają sługami, których zadaniem jest zwiastować wolę bożą lub ją urzeczywistniać”); 8) „mocą i wolą upostaciowionymi w imieniu” („warunkiem wszelkiego związku z bóstwem jest znajomość jego imienia”, a znajomość ta pozwala ludziom „wzywać bóstwa” i „włączać ich moc w swoje życie”)¹⁷.

Swoisty obszar analizy stanowi dla van der Leeuwa tzw. (przez niego) „święty świat w głębi” (*Hinterwelt*). Punktem wyjścia do niej jest zakwe-

¹⁷ Por. E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna* (wyd. cyt.); L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa 1992.

stionowanie zarówno „dominującego w XIX stuleciu powierzchownego ewolucjonizmu” (bezzasadnie „ówczesne wyobrażenie Boga uznano w nim za punkt szczytowy długiego rozwoju, który rozpoczął się od całkowicie prymitywnych początków”), jak i ówczesnego „antyewolucjonizmu” („ograniczył się on tylko do odwrócenia kierunku rozwoju, stawiając na jego szczycie pojęcie Boga dominujące w czasach Oświecenia i w XIX wieku”). Za krok we właściwym kierunku uznał on natomiast odkrycie dokonane przez Andrew Langa (pierwszy zwrócił uwagę na istnienie u ludów pierwotnych wiary w „stwórcę zachowującego świat, wiecznego i istniejącego od prapoczątków, dobrego Ojca ludzi, niewidzialnego i wszechwiedzącego, strażnika wszelkiej moralności”) oraz badania terenowe podjęte przez o. W. Schmidta („spróbował wykazać, że u ludów pierwotnych, które rzeczywiście posiadają najstarszą kulturę [...], wiara w jedynego wzniosłego Boga-Stwórcę, związana z podtrzymywanym przez ten ładem moralnym, występuje w najczystszej postaci”). Przełomem okazały się jednak dopiero badania fenomenologów – takich m.in. jak Söderbloma, czy Preussa (w największym stopniu przyczynić się mieli oni do „zrozumienia struktury wiary w Najwyższą Istotę”), oraz van der Leeuwa, który wyjaśniając tę wiarę zwraca uwagę na „niezwykle ważne w niej dwie rzeczy: Pierwszą z nich jest stosunek Najwyższej Istoty do przyrody. Söderblom ma całkowitą słuszość, stwierdzając, że stosunek ten ma charakter drugorzędny. [...] Drugą, niezwykle ważną cechą tej wiary jest ścisła więź mocy z moralnością”¹⁸. W świetle tego rodzaju wiary Najwyższa Istota „staje się tłem świata” (ale tłem, do którego może się zwrócić zarówno „policyjnie» sceptyczna wiara Woltera, jak i gorąca, przepojona entuzjazmem wiara Rousseau”), jak „nieokreślona i bezimienna, wielka ilość mocy przybiera postać w wielości osobowości, które pozostają ze sobą w organicznym związku”, a „moc, która udziela swej świętości rzeczom, środowisku, otoczeniu i «światu górnemu» może się wycofywać «w głąb», w «tło», ale może też wysunąć się na pierwszy plan”.

Do takiego „świętego świata w głębi” i do takiej związanej z nim wiary odwołuje się wiele różnych religii, ale „jedynie chrześcijaństwo może bronić swego antropomorfizmu, odwołując się do motywu istotnego i teo-

¹⁸ „Właściwa ludziom potrzeba podporządkowania swych działań pewnemu ładowi i inna potrzeba: podporządkowania tego, co się w ogóle dzieje, jakieś trwałej regule, przybierają w Najwyższej Istocie dość niewyraźną postać. Najwyższa Istota jest odwoławczą instancją ludzkiego postępowania i gwarantem regularnego biegu świata. Ale nie miesza się w sprawy ludzkie”. Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, wyd. cyt., s. 152

logicznego: Bóg stał się człowiekiem. Ten centralny moment wcielenia daje nam prawo wyobrażać sobie Boga na sposób ludzki. Toteż antropomorfizm w religii chrześcijańskiej nie jest nigdy czymś zastępczym, prowizorycznym. Jest on tu naturalny i nieodzowny¹⁹. Broniąc zasadności chrześcijańskiego antropomorfizmu, van der Leeuw wskazuje z jednej strony m.in. na ograniczenia „teogonii i personifikacji w politeizmie greckim („Grecy przez poetycką personifikację wyrazili tylko w formie najostrzejszej pytanie, które wiele pokoleń kieruje do mocy i w którym zawarta jest cała problematyka teodycei: czego chcecie, o moce, i czemu tego chcecie?”), z drugiej natomiast na występującą w chrześcijańskich wierzeniach postać Ojca oraz „mocy, która bezimienna, działa we wnętrzu świata, jest ostatecznie jedną mocą, tzn. że poza nią nie ma żadnej innej”²⁰.

W generalnych konkluzjach do tych rozważań nad przedmiotem religii van der Leeuw deklaruje nie tylko swoje osobiste przywiązanie do religii chrześcijańskiej, ale także swoje przekonanie, że prawdziwe zrozumienie i wyjaśnienie fenomenu religii i religijności powinno prowadzić do wskazania takiej jedni, w której „znika wszelka granica, wszelkie ograniczenie” („Wszystko spoczywa w jednej, niepodzielnej mocy, wszelka tęsknota zostaje zaspokojona, wszelka walka ucicha”).

3. Podmiot religii

W świetle *Fenomenologii religii* podmiotem religii jest człowiek wierzący w różnego rodzaju święte moce i „praktykujący religię, składający ofiary, modlący się itd.”. Natomiast zadaniem fenomenologa i fenomenologii jest „obserwowanie i opisywanie sposobu, w jaki ten człowiek zachowuje się wobec mocy”, a ściślej, w jaki sposób „tknięty” swoją wiarą i czerpaną z niej mocą „określa sam siebie lub swoje zachowanie”, i zmienia zarówno to samookreślanie się, jak i to zachowanie, „począwszy od człowieka pierwotnego, który wyczuwając bliskość mocy woła «tabu», aż po apostoła, który napomina nas, byśmy Boga kochali”. W ten sposób

¹⁹ „Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa w wielkich religiach politeistycznych. W Rzymie antropomorfizm ośwładną mocami w IV wieku p.n.e. pod wpływem sztuki Greckiej” (tamże, s. 158).

²⁰ „Postać Ojca, który stoi wobec świata, jest jedyna, moc, która przenika wszystko niczym powietrze, jest jedyna, jest wszystkim i jednym” (tamże, s. 168).

otwiera się szerokie pole badawcze zarówno dla historyka religii, jak i psychologa i filozofa religii²¹.

Van der Leeuw wychodzi w tej części swojego dzieła od analizy „świętego życia świętych ludzi”, to znaczy tych wszystkich, którzy nie zadowolając się zwykłym życiem, poszukują i znajdują różnego rodzaju „świętości” – począwszy od tak prozaicznych jak narodziny i związana z nimi wiara, że „narodzenie jest odrodzeniem” i „cudem” („jako objawienie mocy każde narodziny są cudem”), poprzez tak niecodzienne jak „bicie różgą życia” („ma wartość rytualno-oczyszczającą”) czy stosowane w niektórych religiach obrzezanie („ma na celu uzyskanie życia o większej mocy”), po te rytzy pogrzebowe, które mają uczynić „śmierć ważną” (w świetle związanych z nimi wierzeń: „kto nie jest pogrzebany nie jest także martwy”). Jest to zaledwie kilka przykładów tych praktyk religijnych, które jednym (nie wierzącym w ich moc sprawczą) mogą się wydawać dziwaczne, natomiast innym (wierzącym w ich moc) nieodzowne do tego, aby dokonać przejścia od codzienności do świętości, w tym uświęcającej mocy narodzin i śmierci.

Według van der Leeuwa, granicę między tym, co uznawane było i jest w życiu ludzkim za święte i tym, co uznawane było i jest w nim za nieświęte wprawdzie można wyznaczyć (i wyznaczano ją w przeszłości), ale nigdy nie była ona ani ostra, ani też stała. Nie była i nie może taką być w sytuacji, gdy samo życie posiadające jakąś moc uznaje się za pewnego rodzaju świętość, a życie „pozbawione mocy objawia się tylko w pewnych miejscach” i to tylko w pewnym okolicznościach. Nawet wówczas, gdy człowiek umiera i skłonni jesteśmy wykreślić go z naszego (fizycznego) życia, nie jesteśmy w stanie wykreślić go ze świata naszych wierzeń i praktyk religijnych – przekonują o tym najstarsze znane nam rytzy, takie np. jak „występujące często w czasach przed- i wczesnohistorycznych chowanie zmarłych w pozycji kucznej” (było ono „przypuszczalnie przygotowaniem do ponownych narodzin zmarłego”)²².

W kolejnych kilku punktach tej części rozważań van der Leeuw analizuje problem tzw. „urzędowego przedstawicielstwa” – takiego jak urząd króla, czarownika i kapłana, proroka („mówcy”), kaznodziei, osób poświęconych i świętych oraz demonicznych. W każdym z tych przypadków

²¹ Por. przykładowo: Z. Freud, *Psychopatologia życia codziennego*, Warszawa 1987.

²² „Człowiek zmarły jest przedmiotem czci religijnej [...], ale zarazem należy do tych, którzy tworzą społeczność czcicieli, podmiot religijny” Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, wyd. cyt., s. 192.

osoby sprawujące te urzędy występują w relacji „bycia postawionym wobec bóstwa”; „nie jako jednostka, a tym bardziej nie jako osobowość, lecz właśnie i jedynie jako nosiciel mocy. Dzięki niemu dokonuje się rozdział mocy w całej społeczności [...] Nie jest on religijnym geniuszem, wirtuozem religii. Jest jedynie ręką, która posługuje się mocą. Jego urząd wynosi go i dźwiga”. To jest wspólne dla wszystkich tych urzędów. Natomiast tym, co je różni jest zarówno sposób ich „wynoszenia i dźwigania” oraz sprawowania przez nich tych urzędów, jak i stopień urzędowania. Przykładowo: „czarownik nie jest instytucją w tym samym stopniu, co król lub kapłan. Jakkolwiek i jego działalność ma charakter całkowicie urzędowy, to jednak w jego osobie moc obawia się o wiele bardziej spontanicznie”. Z kolei prorok („mówca, zgodnie ze znaczeniem tego, pochodzącego z greki, wyrazu”) „przeżywa swój urząd o wiele bardziej ekstatycznie, na szamańską modłę”, a jego „przedstawicielstwo pociąga za sobą pewne rozszczepienie osobowości, które nazywamy także opętaniem, a które polega na wyobcowaniu – przynajmniej w sposobie przeżywania – wszystkiego, co własne, osobiste”. Szczególną grupę w tym gronie stanowią zarówno święci („są to ludzie, których ciała posiadają boskie właściwości”), jak i ludzie demoniczni (są to osoby, których ciała i dusze posiadają – w świetle wierzeń wielu ludów – moce czynienia „wszelkiego rodzaju zła”).

Święta społeczność to oczywiście podmiot zbiorowy (kolektywny), podmiot, który również pojawił się już w okresie człowieka pierwotnego (człowiek ten „myśli i działa w sposób kolektywny”). Pojawił się on w tych odległych czasach z lęku przed samotnością, lęku „zarówno przed śmiercią, jak i przed życiem”, lęku, który ujawnia najbardziej fundamentalną obawę człowieka, to znaczy obawę stanięcia samotnie „przed ostatecznością, przed Bogiem”²³. Wchodzenie do tej pożądanej przez człowieka zbiorowości odbywało się trzema drogami – „a) przez wspólną krew, która oznacza duszę”; b) „przez wspólny totem, który oznacza współświat i krew”; oraz c) „przez wspólną własność, która pokazuje możliwość życia”. W pierwszym przypadku w grę wchodzi związek rodzinne, rodowe i plemienne. W drugim zarówno związki płci i związanego z nią charyzmatu („Mężczyzna i kobieta mają różne charyzmaty”), jak „związki tajemne” – takie np. jakie łączą magiczno-religijne bractwa, stowarzyszenia misteryjne, czy wspólnoty zakonne.

Z punktu widzenia fenomenologii religii w świecie pierwotnym nie było zróżnicowania w podmiocie zbiorowym na to, co święte i to, co

²³ Por. G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Warszawa 1986.

świeckie, podobnie jak nie było w nim jakiegoś „szczególnego uprawiania życia religijnego”. Pojawienie się szczególnego rodzaju wierzeń i praktyk religijnych van der Leeuw uznaje za równoznaczne z pojawieniem się sekty; „Sekta nie jest religijnym związkiem, który odłączył się od innej społeczności religijnej (Kościoła): odłącza się ona od społeczności w ogóle i z religii czyni cel specjalny obok ogólnych celów życiowych”²⁴. Historia powstawania i przekształcania się różnego rodzaju sekt przekonuje, że „własną moc przeżywają one jako własny charyzmat, wybór zaś – jako powołanie. Zaciera się przy tym najmniejszy ślad społeczności, zastępując ją czystą możliwością, która realizowana musi być przez *pneumę* albo przez pobożną wolę. [...] Postulaty osobistego nawrócenia, tego samego doświadczenia w wierze, zachowania czystości doktryny stają się coraz silniejsze”. W odróżnieniu od sekt Kościoły to nie jakieś szczególne rodzaju wierzenia i formy kultowe, lecz wierzenia i praktyki religijne będące udziałem całego ludu („Izraelski *kahal* był zarazem zgromadzeniem ludowym i społecznością kultową”). W chrześcijaństwie Kościół nie jest jedynie „społecznością ludu żydowskiego”, lecz ma charakter «katolicki». Oznacza to, że „jest całością organizmu, którego głową jest Chrystus. [...] Katolickość Kościoła decyduje zarówno o jego jedności, jak i o jego świętości. W niej się spełniło to, co było tylko zarodkiem w innych społecznościach i związkach: istota społeczności, «święta wspólnota»”. Stąd van der Leeuw wyprowadza wniosek ogólny, że religia i religijność mają charakter nie prywatny, lecz publiczny (społeczny) i „nie dlatego jest święta, że jest wspólnotą, lecz dlatego jest wspólnotą, że jest święta, że świętością swoją uświęca plemiona, państwa, narody („nacjonalizm ma zawsze charakter religijny”, czego najlepszy przykład stanowią Żydzi), ład społeczny oraz ludzkość, która – w świetle chrześcijańskiego *credo* – może i powinna stać się *communio sanctorum* (wspólnotą świętą lub wspólnotą świętych).

W ostatniej części tych rozważań nad podmiotem religii podejmuje on kwestię takiej świętości w człowieku, jaką stanowi dusza. Już „dla ludzi pierwotnych dusza nie jest częścią człowieka, lecz całym człowiekiem w jego świętości”. Wprawdzie „u człowieka pierwotnego nie rozróżnia się pojęć mocy i substancji”, niemniej można przyjąć, że „w obu wypadkach chodzi o pewne obdarzone mocą substancje lub o jakąś moc, która wiąże

²⁴ „[...] sekta jest zjawiskiem wcześniejszym niż Kościół, który w porównaniu z nią stanowi raczej powrót do społeczności pierwotnej” (tamże, s. 238 i n.). Por. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in: *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1912.

się z jakąś substancją” – w szczególności z taką, jaką stanowi ciało („Moc duszy wiąże się ze wszystkimi niemal częściami ciała i tkwi także w tym wszystkim, co z ciała wychodzi”), które jest uznawane za jej nosiciela. Funkcjonująca w wielu religiach wiara w istnienie wielości dusz stanowi pochodną zróżnicowania mocy przypisywanej duszy, natomiast jej różne upostaciowienia i różne nadawane jej imiona stanowią pochodną różne wyobrażanych i nazywanych jej mocy. Analiza „struktur duszy” skłania van der Leeuwa do wyróżnienia: 1) duszy wewnętrznej i zewnętrznej oraz do wskazania w tym zróżnicowaniu m.in. swoistego rozdzielenia na „ja” i „nie-ja”; 2) „boskiej duszy”, która ze swojej istoty jest zarówno zaprzeczeniem podziału na to, co duchowe i to, co cielesne, jak i występującej w różnych religiach koncepcji wędrówki dusz; 3) „duszy nieśmiertelnej”, która jest m.in. wyrazem ludzkiej potrzeby przeżycia śmierci i wstępu do nieba; 4) „człowieka jako istoty stworzonej”, to znaczy takiego, który „otrzymał od Boga *pneumę* i przez to stał się nowym stworzeniem”; 5) „krajiny duszy”, która „zrazu umieszczana była gdzieś w świecie”, ale później poza światem doczesnym; oraz 6) „losów duszy”, dla których podstawą są wszystkie wcześniejsze wyróżnienia, a motywem przewodnim pragnienie trwania i dostania się do „tamtego”, lepszego świata („Lepszy staje się los zmarłego w wielu wyobrażeniach raju”). Za każdym z tych zróżnicowań można odnaleźć jakieś wyobrażenie, pragnienie, wzmożenie, wygaszenie, poczucie, wyparcie („zanegowanie”) lub wsparcie mocy, która – podobnie jak w przypadku przedmiotu wiary – w świetle *Fenomenologii religii* okazuje się najbardziej podstawową *racją* religii i religijności. Historyczna batalia człowieka religijnego toczyć się ma nie tyle nawet o uzyskanie jak największej mocy, co o uzyskanie takiej mocy, która doprowadzi do „uzyskania od mocy bożej i od mocy własnej” spokoju duszy. Stąd van der Leeuw kończy tę część swoich rozważań wezwaniem: „Spokoju, tylko spokoju!” [nam w istocie potrzeba, aby naprawdę czuć się szczęśliwym – uwaga własna].

4. Przedmiot i podmiot religii „razem wzięte”

Wprawdzie w tytule części trzeciej *Fenomenologii religii* mówi się nie o „wzięciu razem” owego przedmiotu i podmiotu, lecz o ich „wzajemnym oddziaływaniu”, ale w gruncie rzeczy chodzi o uważne przyjrzenie się takiemu ich koegzystowaniu, które sprawia, że człowiek religijny pokonuje

naturalny strach przed tym, co należy do tego, doczesnego świata i – „postępując odpowiednio w stosunku do tego, co święte” – znajduje w owej świętości taką moc, która sprawia, że czuje się „osobą ważną”. Odpowiadając na pytanie, co to oznacza praktycznie, van der Leeuw stwierdza, iż oznacza to – najogólniej rzecz biorąc – czynność obrzędową, a w szczególności – zajmowanie określonej postawy, „manipulowanie świętością”, „powtarzanie czynów mocy” („Każdy kult jest powtórzeniem”) itd. Przy zejściu na jeszcze niższy szczebel ogólności lub też – co na to samo wychodzi – uważniejszym przyjrzeniu się tym działaniom – można i trzeba w nich dokonać rozróżnienia na działania zewnętrzne i wewnętrzne.

Autor *Fenomenologii religii* dokonuje oczywiście takiego rozróżnienia. Do działań zewnętrznych zalicza on takie czynności jak: 1) oczyszczenie („Ostatecznym motywem oczyszczenia nie jest uwolnienie od aktualnego brudu w sensie nowoczesnej higieny, lecz wyswobodzenie od zła i stworzenie dobra”); 2) ofiarowanie („Ofiara ochrania obieg mocy” i „jest właściwie zawsze sakramentem”); 3) „sakramentalia”, czyli „takie obrzędy, które nadają osobie lub rzeczy uświęcenie lub świętość”, przy czym nie sposób dokonać „wyraźnego rozróżnienia między *sacramentale* (takim np. jak jedzenie i picie) a sakramentami (takimi jak np. „poświęcenie, błogosławieństwo i egzorcyzmy”); 4) sakrament („stanowi sublimację najprostszą i najbardziej elementarnej czynności życiowej” i „odślania najgłębsze dno tej życiowej sublimacji”); 5) służba, czyli „święte działanie w *sacramentale* i w sakramencie” („Ze świętego działania, ze służby mocy rozwijają się następnie, z jednej strony *liturgia*, z drugiej zaś *dramat*”); 6) przepowiadanie („jest czymś więcej niż czystym zaspokojeniem ciekawości czy zapewnieniem sukcesu”, bowiem chodzi w nim o to, czy człowiek religijny „swoim działaniem poruszył moce”); 7) uświęcanie czasu – czas święty od czasu nieświętego różni się m.in. tym, że „najczęściej powraca do siebie samego”; 8) świętowanie (jest to „czas «wyodrębniony» z całości trwania jako szczególnie potężny”; 9) ustalanie świętej przestrzeni (jest to „takie miejsce, które staje się siedzibą świętości, ponieważ działanie mocy powtarza się w nim, samo lub przez ludzi”; 10) wypowiedanie słów świętych i uświęcających – w każdym przypadku „kto wypowiada te słowa wprawia w ruch moce”, natomiast „słowa uświęcające” (takie np. jak „słowa przysięgi”) mają wzmocnić działanie tych mocy; 11) kreowanie mitów („mit nie jest właściwie niczym innym jak słowem”), legendy kultowej (jest to „mit dotyczący wprowadzenia kultu”), historii mitycznej (np.

„w formie indyjskich *dżatak*”, w których „aktualna moc wydarzeń lub osób połączona została w beczasową historię Buddy”) oraz historii zbawczej (w kulcie chrześcijańskim „jest ona w gruncie rzeczy powtórzeniem wzorcowej historii Chrystusa”²⁵).

Pokazania, że coraz bardziej wysublimowane czynności zewnętrzne człowieka religijnego prowadzą go, a przynajmniej powinny doprowadzić do zrozumienia istoty chrześcijańskiego Boga stanowi tylko z jeden z celów rozważań nad działaniami wewnętrznymi. Drugim z nich jest próba pokazania, że czynności te prowadzą go do zrozumienia samego siebie jako istoty, która posiada już pewną moc i pragnie posiadania jeszcze większej mocy poprzez nawiązanie możliwie najbardziej bezpośredniego kontaktu z Bogiem lub z bogami. Jest to zatem człowiek, który się modli („Modlić się to manipulować siłą”), zaś jego modlitwa może stać się (i niejednokrotnie się staje) bądź to „nasyconym religijną siłą monologiem”, bądź chwaleniem Boga („Chwalić – to odwracać od siebie i zwracać ku Bogu”), bądź religijnym bełkotem (np. „w glososalii pierwotnego chrześcijaństwa i w niektórych ruchach religijnych dawnych i nowszych czasów”), bądź też religijnym milczeniem („Rozumiane początkowo magicznie *favete linguis*, które miało przewyciężyć moc złego słowa, staje się przez «przesunięcie» pozytywnym wyrazem tego, co niewyraźne”). Jest to także człowiek, który – poza wszystkim innym – opanował sztukę pisania, czyli taką czynność czarodziejską („Pisanie to właściwie czary...”), która generalnie umożliwiła mu „śmielsze działania niż ze słowem tylko mówionym”, natomiast w sferze jego życia religijnego, najpierw umożliwiła zapisanie formuł czarodziejskich (np. w egipskim kulcie zmarłych), następnie spisanie takich świętych pism, które używane były jako wyrocznie („najlepszy przykład stanowi chyba otwieranie ksiąg sybilińskich u Rzymian”), a w końcu takich świętych ksiąg, które – w przekonaniu tego człowieka – zawierają Słowo boże – rzecz jasna, różnych pism, zawierających bądź to różne wykładnie tego samego Słowa, bądź też różne Słowa mające tę samą wykładnię; tak czy inaczej, punktem wyjścia dla „wielu teologów starej i nowej daty” jest „straszny problem wykładni”²⁶. Jest to też człowiek, który „usiłuje w kulcie nadać formę nie tylko własnemu i zbiorowemu przeżyciu, nie tylko zachowaniu się swojemu i swojej zbiorowości, lecz także zachowaniu się mocy, a nawet bytowi mocy”, i nadaje

²⁵ Por. L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931.

²⁶ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, wyd. cyt., s. 383 i d.

ją upostaciowiając owe moce oraz umiejscawiając je w konkretnym czasie i w konkretnej przestrzeni, i czcząc te postacie, miejsca i przestrzenie – tak jak to np. ma miejsce w „rozpowszechnionym prawie wszędzie” kulcie świętych obrazów. Istotnym dopełnieniem tych czynności są takie obyczaje, które zwiększają lub wyzwalają moce, w szczególności różne formy ascezy, znane i praktykowane w różnych miejscach i w różnym czasie („Obrzędy ascetyczne wyzwalają moc zdolną przerazić nawet bogów”)²⁷.

Działania wewnętrzne to spojrzenie na to wszystko, o czym dotychczas była mowa od strony wewnętrznej (psychologicznej), to znaczy od strony przeżywającego różnego rodzaju przeżycia religijne człowieka²⁸. W pierwszej kolejności van de Leeuw zaliczył do nich takie stany jak strach („Strach trzyma wszystkie dusze w ryzach” oraz „stanowi warunek przeżycia winy”) i trwoga („Trwogę rozumiemy nie jako racjonalny, lecz znajdujący podstawę w konkretnym niebezpieczeństwie przestrach czy rozpacz”). Wyzwoleniem od tych stanów jest wiara w Boga i służenie Bogu („bezgraniczne ukorzenie się przed potęgą mocy”). Częściami składowymi tego służenia Bogu są: 1) przymierze z Bogiem, czyli taki „kontrakt z Bogiem”, w którym ustanawia się i realizuje „pewne reguły, wedle których toczyć się powinna gra między bóstwem a człowiekiem”; 2) przyjaźń z Bogiem („Z przyjaźni wyziera miłość, błoga zażyłość z Bogiem”); 3) wiedza o Bogu („gdy w grę wchodzi *wiedza o Bogu*, wtedy nie tylko możność musi oznaczać wiedzę, lecz także wiedza – *ipso facto* – musi oznaczać możność”); 4) podążanie za Bogiem, czyli za „mocą poruszającą się w zrozumiałym dla człowieka kierunku”; 5) wypełnianie bóstwem, które może oczywiście przybierać różne formy (od „radikalnego opróżnienia, podejmowanego w zamiarze równie gruntownego napełnienia”, do łagodnego „wlewania w duszę czystego miodu miłosierdzia”).

Szczególnymi przypadkami tego wypełniania, podążania, wiedzy, przyjaźni i przymierza są różne formy mistyki – szczególnymi, bowiem „człowiek, który chce panować, realizować moc, burzyć granice zarówno swego «ja», jak i świata zewnętrznego – przestaje przeżywać cokolwiek przedmiotowo, przestaje być przedmiotem jakichkolwiek wpływów, prze-

²⁷ Por. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1997.

²⁸ „Przeżyciem religijnym jest takie przeżycie, którego sens odnosi się do całości. Nigdy nie daje się ono zrozumieć na podstawie momentu, lecz zawsze z punktu widzenia wieczności. Jego sens jest ostateczny, ma do czynienia ze «sprawami ostatecznymi»”. Por. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, wyd. cyt., s. 401.

staje być określony [...]”²⁹. Natomiast szczególnego rodzaju przypadkami miłości do Boga jest wiara chrześcijańska („Dla wiary chrześcijańskiej nie miłość jest Bogiem, lecz Bóg jest miłością”) oraz chrześcijańskie pojmowanie grzechu („Grzech jest wrogiem zetknięciem z Bogiem”) i skruchy (jest to w nim „święty ból tych, którym przebaczone i który daje nam najwyższy kontakt z dziełem miłości”).

Ten katalog części składowych działań wewnętrznych dopełnia ogólna charakterystyka wewnętrznego życia religijnego, z wyodrębnieniem takich kategorii jak: 1) równowaga („Wewnętrzne życie religijne zaczyna się dopiero wtedy, kiedy równowaga zostaje zachwiana”); 2) nawrócenie i odrodzenie („w nawróceniu chodzi nie tylko o pełne «przyłączenie» się mocy, lecz także o rezygnację z własnej mocy na rzecz mocy przytłaczającej człowieka, przeżywaną jako święto” i tak pojęte „nawrócenie jest w istocie odrodzeniem”); 3) wiary („zrazu jest domniemanie”, ale później również „prawdą, zaufaniem i zawładnięciem”) oraz adoracji, która okazuje się skutkiem wiary („Kto wierzy, ten adoruje”, a kto adoruje „ten zna już tylko wspaniałość Boga” i opiewa ją w różny sposób – np. w adoracyjnym hymnie kościelnym *Te Deum laudamus*).

5. Dopełnienia

Wszystko to, co najistotniejsze dla fenomenologii religii zostało już właściwie powiedziane. W dopełniającej te rozważania części czwartej tego dzieła mowa jest o tym świecie, który w świetle światopoglądu religijnego albo w ogóle nie istnieje (jak to ma miejsce w przypadku człowieka pierwotnego, który „jest daleki od tego, by otoczenie swoje traktować jako przedmiot, i natychmiast czyni je swoim współświatem”), albo też istnieje tyle światów i współświatów, ilu istnieje ludzi chcących i potrafiących „utworzyć je ze swojego środowiska”³⁰. W jednym i w drugim przypadku chodzi o „zasadę partycypacji, uczestnictwa” oraz o różnego rodzaju

²⁹ Tamże, s. 426. Inaczej mówiąc, w mistyce następuje „roztopienie się Boga w człowieku i człowieka w Bogu [...], niewyraźne jednoczy się z niewyraźnym, nicość z nicością (tamże, s. 431). Nieco dalej van der Leeuw stwierdza, że „Mistyka jest gwałtownym natężeniem świadomości mocy, która zaspokojenie swe znajduje we wszechmocy śmierci. [...] Dlatego też każda religia może i musi zawierać elementy mistyczne, ale tylko o tyle, o ile nie pozostają w sprzeczności z jej zasadniczym charakterem” (tamże, s. 438).

³⁰ Por. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994.

zachowania i nastawienia i różnego rodzaju drogi ku światu lub też – co na to samo wychodzi – próby jego opanowania – takie m.in. jak próba jego opanowania teoretycznego (zapoczątkowana przez starożytnych Greków) czy opanowania drogą wiary, która również została zapoczątkowana przez owych Greków, ale rozwinięta przez teologię i Kościół chrześcijański (wskazać miał prawdziwą drogę zbawienia). W każdej z przywołanych tutaj dróg ku światu można wyróżnić wiele różnych ścieżek oraz szlaków. Van der Leeuwa, jako religioznawcę i człowieka głębokiej wiary, interesują głównie te z nich, które mają swój początek w tym „kryzysie mocy, który rozbudził wiarę”. Stąd wyróżnia drogę posłuszeństwa – „droga prowadząca ku światu od tego, co Bóg uczynił w świecie i dla świata”, a uczynił „po pierwsze, akt Stworzenia, a po drugie – nowy akt Kreacji, zbawienia przez Chrystusa, który stał się człowiekiem”. Stąd także wyróżnia on trzy cele świata, to znaczy: 1) „cel w człowieku”, czyli objawienie – jest ono wprowadzie aktem Boga, ale aktem mającym swojego adresata i nosiciela (jest nim wierzący w moc sprawczą tego aktu człowiek); 2) cel w świecie, czyli „zataczanie kręgu i okresowego odnawiania się”; oraz 3) cel w Bogu, czyli pojednania z Bogiem („zbawienie i stworzenie na nowo są aktem pojednania”).

W części piątej swojego dzieła van der Leeuw przedstawia różnego rodzaju typologie religii oraz proponuje taką, która w jego przekonaniu jest najbardziej użyteczna dla zrozumienia fenomenu religii. Nawiązuje ona do „typologii stworzonej przez Fricka, który rozróżnia religie czynu i religie łaski” oraz do „dokonanego przez Söderbloma trójpodziału religii na animizm, dynamizm i religię Prasprawcy”, typologii Hegla (religie rozróżniane są w niej według „stopnia obiektywnego, na którym Bóg jest mocą natury”) i Goethego („Za prafenomen uważa on głęboką cześć, skierowaną początkowo ku temu, co jest ponad nami”). „Jednakże żadna z tych typologii [...] nie wyjaśnia nam religii jako formy historycznej”, a takie wyjaśnienie jest najbardziej przydatne fenomenologowi i fenomenologii religii. Proponuje on zatem wyróżnienie: 1) religii dystansu i ucieczki – stanowią je mają w formach historycznych chiński konfucjanizm, indyjska religia *sankia* („religia duszy i jej zbawienia”) i *dżinizm*, a w bardziej nowoczesnych postaciach oświeceniowy deizm i ateizm (w każdej z nich „Bóg jest mocą i wolą zakulisową”, a tych bardziej bliższych naszym „miejsce dotychczasowych wysłużonych bogów zajmuje inny bóg – moralność, ludzkość, natura idea”); 2) religii walki – ich istota sprowadza się do zredukowania „ilości mocy do dwóch, wzajemnie zwalczających się” (tak jak

w „perskiej religii Zaratustry”, czy w „wywodzącym się z niego manicheizmie”); 3) religii spokoju – „religie te nie mają formy historycznej, ale „są ważnym elementem we wszystkich religiach historycznych”, bowiem „nie są one niczym innym jak tylko mistyką”; oraz 4) religii niepokoju – stanowiących również „element każdej religii”, bowiem w nich „Bóg jest wolą, która nigdy nie spoczywa, wolą zwróconą ku życiu człowieka”.

Wyróżnienie przez van der Leeuwa tych czterech typów religii pozwala sformułować tezę ogólną mówiącą o dynamice religii oraz o ich synkretyzmie i misji. Ich dynamika to ciągła historyczna zmiana ich części składowych. Z tym historycznym ruchem związany jest ich synkretyzm, to jest powstawanie z wielu religii lokalnych i dochodzenie do takiej postaci, która zaczyna podlegać własnemu prawu (jak to np. miało miejsce w „greckiej teogonii, którą uprawiali poeci”, czy w wierzeniach okresu cesarstwa rzymskiego)³¹. Związane z nim jest również zjawisko „przesunięcia” („Przesunięcie» jest to zachodząca w procesie rozwoju religii zmiana znaczenia jakiegoś zjawiska, przy zachowaniu jego formy”) oraz misji, która może być zarówno nieświadomym, jak i świadomym wywieraniem wpływu w celu „upodobnienia (*asymilacji*) jednej religii do drugiej, zastąpienia (*substytucji*) jakieś wartości religijnej” przez inną lub „odosobnienia (*izolacji*) takich elementów, które powinny być niejako unieszkodliwione” (np. katolicyzm zasymilował mistykę, zastąpił religię ludową i odizolował ascezę w monastycyzmie”). Z ruchem tym związane jest także przebudzenie religijne, to znaczy „zjawisko, w którym fala religijnych sentymentów i pragnień przelewa się przez całą społeczność i porywa wszystko w szerokim nurcie uczucia i zdeterminowania” oraz reformacji, które van der Leeuw dzieli na: 1) „reformację wynikającą z różnych procesów rozwoju historycznego”; 2) „reformację wynikającą z przeżycia masowego, ze znów żywego doświadczenia Boga przez zbiorowość”; oraz 3) „reformację powstałą z przeżycia Boga przez jakiegoś pojedynczego człowieka”³².

³¹ „W czasach nowożytnych spotykamy paralełę bezgranicznego synkretyzmu epoki cesarstwa rzymskiego, a mianowicie w rozmaitych na wpół lub całkiem tajnych nurtach, które występują pod nazwami teozofii, antropozofii, „wiedzy chrześcijańskiej” lub neosufizmu. Prądy te hołdują synkretyzmowi po części z zasady, wychodząc z założenia, że wszystkie religie są w gruncie rzeczy jedną religią w różnych postaciach; przede wszystkim jednak hołdują mu z racji, że stanowią mieszaninę wszelkiego rodzaju religii i prądów umysłowych: orientalnych, chrześcijańskich, neoidealistycznych, naukowych itd.” Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, wyd. cyt., s. 525.

³² Por. tamże, s. 531.

Natomiast wyróżnienie: 1) religii popędu („popęd stworzył życie i jest najstarszym z bogów”) i postaci („Religia postaci nie szuka jakiegoś innego świata; szuka ona świata form postaci, który oczywiście w swoim upostaciowaniu jest właśnie pewnego rodzaju «nowym» światem”); 2) religii nieskończoności i ascezy (do których zalicza zarówno buddyzm, jak i religie Indii); 3) religii nicości i współczucia („droga nieskończoności prowadzi w buddyzmie do nicości”, a występujące w nim „współczucie, znoszenie cierpienia innych ludzi, bez względu na to, jakie to są cierpienia”); 4) religii woli i posłuszeństwa („powstała w Izraelu na podłożu dynamiczno-animistycznym”); 5) religii majestatu i pokory (do której zalicza islam); oraz 6) religii miłości, którą okazuje się chrześcijaństwo („Dla typologicznego opisu chrześcijaństwa wystarczy jedno słowo: miłość”, która „jest spełnieniem przez to, że czyni wolę ośrodkiem, nie pomijając postaci oraz przez to, że zna również bardzo dobrze granicę między wolą i postacią a nieskończoną mocą”), stanowi uzasadnienie dla tezy, że ostatnia z nich stanowi najpełniejsze spełnienie wielowiekowych pragnień ludzkości. Ścisłej biorąc, takim spełnieniem jest to z wyznań protestanckich, które głosi *pontus peccati* i umiarkowanie w wierze, która – wbrew poglądom wszystkich innych społeczności chrześcijańskich – nie opiera się na niczym niezmiennym”. W przekonaniu van der Leeuwa jest nim kalwinizm.

Dopełnieniem zasadniczych części *Fenomenologii religii* jest również zamieszczony w końcowych partiach tego dzieła punkt zatytułowany: *Założyciele*. Poświęcony jest on prezentacji tych świętych ludzi, którzy byli i są nosicielami świętości – nie w znaczeniu ogólnym, bowiem z punktu widzenia van der Leeuwa takim nosicielem jest każdy uczestniczący w mocy, lecz w takim szczególnym o jakim mówi się w przypadku tzw. założycieli. „Założyciel nie jest oczywiście «fundatorem» religii, jak to się przedstawia w podręcznikach, stawiając go w jednym rzędzie z fundatorami” jakiegoś towarzystwa czy fundacji, lecz „pierwotnie był on świadkiem objawienia, a później lub nawet jednocześnie reformatorem (działanie Zaratustry, Buddy, Mahometa, Jezusa i wielu innych założycieli „miało znaczenie reformacyjne”), nauczycielem, filozofem i teologiem, przykładem i pośrednikiem³³. I w tym przypadku chrześcijaństwo okazuje się tą religią, w której wszystkie te funkcje i czynności połączone są w sposób najpełniejszy i najdoskonalszy, a chrześcijański fenomenolog „dociera do granic fenomenologii, do miejsca, które przedtem przy omawianiu świata

³³ Por. J. Keller (i in.), *Od Mojżesza do Mahometa*, Warszawa 1975.

i Kościoła, winy i wiary było niedostępne dla oglądu”. W słowach tych zawiera się nie tylko wyznanie wiary chrześcijańskiego fenomenologa, ale także kogoś, kto przyjmuje, że „nowe rozumienie świata, historii i człowieka stało się możliwe z chwilą pojawienia się Chrystusa. «Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich, jako świadectwo we właściwym czasie»”³⁴.

Post scriptum

Jest rzeczą charakterystyczną, że van der Leeuw pojęciem *racjonalność* posługują się bardzo rzadko. Pojawia się ono oczywiście od czasu do czasu, ale pojawia się na marginesie głównych wątków rozważań, sprawiając wrażenie jakby był to problem drugorzędny. Przykładem może być § 68 (zatytułowany: *Unikanie Boga*), w którym odróżnia on „trwogę rozumianą jako racjonalny, znajdujący podstawę w konkretnym niebezpieczeństwie przestrach czy rozpacz”, od trwogi nieracjonalnej, którą uznaje za pierwotną³⁵. Podobnie rzecz się przedstawia w § 50 i § 70, w których wyjaśnia on, że starotestamentowy kontrakt z Bogiem – jego zdaniem, „nie jest czymś czysto racjonalnym ani po prostu pożytecznym”, lecz czymś co można określić jako „napawająca szczęściem przemoc Boga” oraz co rodzi z jednej strony „zaufanie do bożego słowa”, z drugiej zaś „posłuszeństwo wobec jego przykazań, przeżywane coraz mocniej, coraz intymniej”³⁶. Uwagi te można rozumieć jako swoistą negację racjonalności i pochwałę irracjonalności. W ten sam sposób można odczytać mniej lub bardziej wyraźne odniesienia racjonalności do kwestii objawienia bożego (ma ono wprowadzić takiego swojego „nosiciela”, który posługuje się m.in. swoim rozumem i swoim językiem, ale chodzi tutaj przecież o to, czego się nie da do końca zrozumieć i wypowiedzieć) oraz do kwestii uznania chrześcijaństwa za „centralną postać religii historycznych”. W tym drugim przypadku

³⁴ Dalej następuje wyznanie, czy też przyznanie przez van der Leeuwa, że jest on nie tylko, a nawet nie tyle „przyglądającym” się religii „sługą nauki”, co „ustępującym słowu przepowiadania”, sługą wiary i w „służbie wiary – w służbie świątyni”. Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, wyd. cyt., s. 580.

³⁵ „Ta pierwotna trwoga nie wywodzi się z jakiegoś racjonalnego stanu rzeczy; jest dana przed wszelkim doświadczeniem. Trwoga stanowi «modus istnienia»” (tamże, s. 402).

³⁶ Por. tamże, s. 411 i in.

(omawianym szczegółowo w § 101) jest to m.in. od dawna dyskutowany problem stosunku wyznaniowości do naukowości, rozumiany m.in. jako z jednej strony świadome zaangażowanie badacza religii po stronie jednej z religii, z drugiej zaś jako jego postępowanie „wolne od uprzedzeń” i religijnego zaangażowania³⁷.

Inaczej to wygląda wówczas, gdy uwagi te odczytuje się zarówno w szerszym kontekście tego, co przejawia się fenomenologowi religii, jak i odnosi się je do głównych kategorii badawczych fenomenologii religii, w szczególności do pojęcia *mocy* (traktowanej jako *Racja* dla wszystkich innych *racji*) oraz *rozumienia* (traktowanego jako najistotniejsza z czynności badawczych) i *zrozumienia* (traktowanego zarówno jako nadrzędny cel tej czynności, jak i jako odnalezienie siebie w Bogu i w świecie). Wprawdzie nie wyłącza się z tego odczytania jakiś twardy racjonalizm czy też taka racjonalność, która uchyla wszystkie wątpliwości i umożliwia jednoznaczne powiedzenie „tak” lub „nie” w najistotniejszych problemach życia ludzkiego, niemniej jest to taka racjonalność, o której można powiedzieć, że po „przesianiu” wielu „za” i „przeciw” pozostawia się tylko te, które w stosunkowo największym stopniu bądź to same są niewątpliwe, bądź też umożliwiają uchYLENIE najistotniejszych wątpliwości i opowiedzenie się za tym, co wydaje się być stosunkowo najbliższe prawdy.

Porównanie do Wielkiego Sita i do Wielkiego Przesiewania tego, co się przejawia autorowi *Fenomenologii religii* jest tylko jednym ze skojarzeń nasuwających się po przestudiowaniu tego obszernego dzieła. Innym, być może nawet głębiej osadzonym w tradycjach chrześcijańskiej metaforyki i bliższym intencjom van der Leeuwa jest porównanie jego postępowania do pracy Wielkiego Rybaka, zarzucającego Wielką Sieć na Wielkim Obszarze Ludzkiej Kultury, zaś tego, co w nią wpada do większych oraz mniejszych „ryb”, należących do różnych „ławic” (religii) i mieniących się różnymi „barwami” (wierzeniami i praktykami kultowymi) oraz posiadającymi różne moce, ale w każdym wypadku takie, które umożliwiają im „płynięcie” w gruncie rzeczy w tym samym kierunku, to jest w kierunku bogów lub Boga, przy czym ani żadna z tych „ryb”, ani też żadna z tych

³⁷ „Przecież wolni od uprzedzeń badacze zwykli bez wahania brać za punkt wyjścia koncepcję religii zapożyczoną z liberalnego zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa czy oświeceniowego deizmu, czy wreszcie tzw. monizmu przyrodniczego” (tamże, s. 558). Szerzej na temat kontrowersji między wyznaniowością i naukowością por. Z. Drozdowicz, *Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny?*, „Nauka” nr 2/2010, s. 29 i d.

„ławic” z osobna nie musi wiedzieć tego, co wie (i wierzy w to, że wie) ów Wielki Rybak, to znaczy, że wszystkie one zmierzają dłuższą lub krótszą drogą do chrześcijańskiego Boga.

Wprawdzie van der Leeuw nie chciałby, aby postawiono znak równości między owym Wielkim Rybakiem i jego osobą, a nawet nie domaga się, aby uznano go za intelektualnego lidera grupy badaczy współtworzących ruch „rewaloryzacji religii”, niemniej oczekuje przynajmniej tyle, aby uznano go za tego z nich, który trafnie zrozumiał sens owej „rewaloryzacji”, potrafi wskazać zarówno jej większe, jak i mniejsze racje oraz przekonać do nich tych, którzy podchodzą do religii i religijności bądź to dogmatycznie, bądź też sceptycznie. Podejmuje on oczywiście próbę wyjaśnienia zarówno pierwszym, jak i drugim na czym polegają te ich błędy, które sprawiały, że albo nie trafili na właściwą drogę prowadzącą do zrozumienia istoty religii, albo też nie doszli nią do tego miejsca, z którego już można dostrzec ową istotę³⁸. Wyjściem z tych błędów nie ma być postępowanie jakąś drogą środka, lecz taką, w której rozum i wiara współtworzą nierozdzielalną całość. Pozostaje oczywiście kwestia otwartą, która z tych dróg u van der Leeuwa bierze górę i czy w ogóle chodzi mu o ich zrównoważenie. Odpowiedzi na te pytania mają istotne znaczenie m.in. dla ustalenia typu racjonalności, w którą wpisuje się racjonalność fenomenologiczna. Skłonny byłbym podpisać się pod opinią, że u tego uczonego i teologa protestanckiego zarówno w punkcie wyjścia, jak w punkcie dojścia górę bierze wiara i racje wyznaniowe, zaś jego racjonalizm należy – podobnie zresztą jak racjonalizm wspominanych przez niego okazjonalnie B. Pascala i S. Kierkegaarda – do racjonalizmu typu fideistycznego³⁹. On sam czuje się bliższy B. Constantowi, ale moim zdaniem stanowi to błędne odczytanie filozofii tego zwolennika jednej z odmian liberalizmu początków XIX stulecia⁴⁰.

³⁸ W żadnym innym miejscu tego obszernego dzieła kwestia ta nie została postawiona tak wyraźnie jak w § 106, zatytułowanym: *Filozof i teolog* – pierwszym z nich zarzuca tam, że „wychodząc od swego przeżycia idą drogą teoretycznego opanowania świata”, natomiast drugim, że „idą drogą posłuszeństwa”. W efekcie, „pierwsi patrzą z pozycji świata wzwyż ku mocy; drudzy patrzą z pozycji pomocy (Kościoła) w dół na świat” (tamże, s. 575).

³⁹ Szerzej na temat tego typu racjonalizmu, por. Z. Drozdowicz, *O niektórych postaciach racjonalizmu*, w: *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie*, Szczecin 1986, s. 71 i d.

⁴⁰ Szerzej na temat tego liberalizmu, por. Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, Poznań 2005, s. 42 i d.

Wykład V

Religia i religijność w ujęciu M. Eliadego

W swojej koncepcji religii i religijności, nazywanej *morfologią sacrum*, Mircea Eliade (1907–1986) nawiązuje bezpośrednio do stanowiska Rudolfa Otto, w szczególności do jego rozprawy pt. *Świętość*, w której poddane zostały analizie różne formy doświadczenia religijnego i „wyłuskane zostały istotne cechy tego przerażającego i irracjonalnego doświadczenia”¹. Już w tym krótkim przywołaniu źródła inspiracji eliadowskich analiz i formułowanych poglądów pojawia się kwestia elementów racjonalnych i irracjonalnych w religii i religijności. Sposób ich ujmowania staje się czytelny jednak dopiero wówczas, gdy wpiszemy to podejście do religii i religijności w tradycje fenomenologiczne. W każdym razie pojęcie *racji*, którym Eliade operuje w swoich analizach nie można sprowadzić ani do racji logicznych, ani do racji psychologicznych, ani też żadnych takich, które by usprawiedliwiały dopuszczenie do badania tego zjawiska tylko jednego rodzaju specjalistów. Eliadowski fenomenolog – podobnie zresztą jak każdy fenomenolog – zajmuje się tym, co się objawia w doświadczeniu religijnym, ale to, co się w nim objawia, objawia się w różnych kształtach (morfemach) i może być oraz faktycznie jest rozpoznawane przez różne osoby w różny sposób. Sam Eliade reprezentuje przede wszystkim punkt widzenia historyka religii, ale jednocześnie uznaje istotność badań socjologa, etnologa i psychologa religii.

¹ Podstawowymi elementami tego doświadczenia są „uczucie grozy w obliczu świętości” oraz „bojaźni w obliczu *mysterium fascinans*. Wszystkie te doświadczenia Otto określa mianem *numina* (od łacińskiego *numen* = bóstwo), ponieważ wywodzą się one z objawienia pewnego aspektu boskiej mocy”. Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 5 i d. Por. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław 1993.

1. *Credo morfologii sacrum*

W bogatym i zróżnicowanym tematycznie dorobku tego uczonego kilka wątków powtarza się ze sporą regularnością i w nich trzeba szukać *credo* dla ujmowania i przedstawiania przez niego religii i religijności. Należą do nich motywy – mitu, *sacrum* oraz *profanum*. Motywem bazowym jest pierwszy z nich. Mity Eliade sytuuje między nieświadomymi i uświadamianymi przeżyciami człowieka. Jednak mit „daje się uchwycić jako mit jedynie wtedy, gdy objawia, że coś się w pełni objawiło”. Od innych pojawiających się w tym obszarze przeżyć (takich np. jak sny) mity różnią się m.in. tym, że: 1) stanowią „objawienie zarazem twórcze i wzorcowe”; 2) „zawsze opowiadają, że coś się rzeczywiście zdarzyło, że zdarzenie to miało miejsce w pełnym tego słowa znaczeniu”; 3) „odsłaniają fundamentalne struktury rzeczywistości i różne sposoby bycia w świecie”; 4) oznaczają „wszystko to, co sprzeciwiało się «rzeczywistości»” ziemskiej, a zarazem uzależniają zachowanie tej rzeczywistości w istnieniu”². Od tak pojmowanego i przedstawianego mitu do *sacrum* jest już tylko jeden krok. Okazuje się bowiem, że „ontofania zawsze [...] implikuje teofanię lub hierofanię. To właśnie Bogowie lub Istoty półboskie stworzyli Świat i ustanowili niezliczone sposoby bycia w Świecie, poczynając od tego, który jest właściwy człowiekowi, aż po sposób bycia owada. Objawiając historię o tym, co wydarzyło się *in illo tempore*, objawia jednocześnie wejście w *sacrum* świata”. Od tak pojmowanego „wejścia w *sacrum* świata” odróżnia się – poprzez dialektyczną opozycję – jego *profanum*, stanowiące drugą z podstawowych form „bycia w Świecie”, „drugą z sytuacji egzystencjalnych, jakie człowiek ukształtował w trakcie przebiegu swej historii”³.

To odwołanie się do historii okazuje się w ujęciu Eliadego konieczne dla zrozumienia zarówno mitów, jak i *sacrum* oraz *profanum*, bowiem wszystko to, co się w nich objawia zawsze objawia się w określonym czasie i przestrzeni. W tym, co się objawia można jednak znaleźć nie tylko elementy zmienne, ale także stałe („w pewnej mierze znoszące Czas i Przestrzeń”), takie np. jak powtarzający się we wszystkich mitach mit kosmogoniczny („opowiadając o tym, w jaki sposób Świat został stworzony, odsłania on zarazem wynurzenie się owej pełnej rzeczywistości, jaką jest Kosmos i jego porządek ontologiczny”). Stąd przyjmuje się, że zada-

² Por. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999, s. 6 i d.

³ Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, wyd. cyt., s. 9 i d.

niem religioznawcy typu eliadowskiego jest zarazem usytuowanie tego, co się objawia w określonym miejscu i czasie, jak i „wyłuskanie” z tego, co się objawia z jego ponadczasowego „jądra”. Wychodzi zatem na to, że nie można zrozumieć ani *sacrum*, ani też *profanum* bez odwołania się do historii kultury i poznania tego, jak jedno i drugie się przejawiało w przeszłości, jak się wzajemnie warunkowało oraz jak się zmieniały te „dwie formy bycia-w-świecie”, „począwszy od społeczności archaicznych”, a skończywszy na „świadomości nowożytnej”⁴. Wszystko to można uznać za *credo* eliadowskiego ujmowania religii i religijności.

Credo to wymaga oczywiście szeregu istotnych dopowiedzeń i rozwinięcia generalnych założeń i postulatów. Takie dopowiedzenia i rozwinięcia znajdują się w licznych traktatach Eliadego. W dalszej części tego wykładu niektóre z nich zostaną przywołane. W tej części wstępnej warto odnotować przynajmniej to, co ten uczony zalicza do „głębokich sfer ludzkiego bytu”. Według niego, należy do niego uznanie: 1) doświadczenia religijnego za „doświadczenie całości egzystencji, które objawia człowiekowi jego sposób bycia w Świecie”; 2) sfery nieświadomości za „osad» niezliczonych sytuacji ostatecznych”; 3) „związków człowieka z *sacrum* za związki wielopostaciowe, zmienne, niekiedy ambiwalentne, które jednak sytuują człowieka w samym sercu rzeczywistości”; oraz 4) sfery *sacrum* za sferę takich „transcendentności i wzorcowości, które zmuszają człowieka religijnego do wyjścia z sytuacji osobistych, przekroczenia przypadkowości i poszczególności, aż do osiągnięcia wartości ogólnych – uniwersalnych”. Elementy te zdają się tworzyć tzw. (przez Eliadego) „aurę religijną otaczającą pewne treści nieświadome” i sprawiającą „zarazem totalny kryzys egzystencji, jak i wzorcowe rozwiązanie tego kryzysu”⁵.

Wymienione tutaj elementy nie stanowią jednak kompletnej listy tego, co kryje się za eliadowską kategorią *homo religiosus*. O tym *człowieku religijnym* Eliade napisał, że „zawsze stara się żyć w świętym Uniwersum, i że w rezultacie tego całe jego przeżywanie jest całkiem inne niż przeżywanie

⁴ „Te sposoby bycia-w-świecie zajmują nie tylko historię religii i socjologię, stanowią przedmiot nie tylko studiów historycznych, socjologicznych i etnologicznych: święty i świecki sposób bycia są uwarunkowane przez różne stanowiska, jakie zajął człowiek w Kosmosie, przeto obchodzą każdego filozofa i badacza, który pragnie zgłębić wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji” (tamże, s. 10).

⁵ „Rozwiązanie jest wzorcowe, ponieważ odsłania świat już nie prywatny, ani nieprzejrzysty, ale ponadosobniczy, znaczący i święty – świat, który jest dziełem Bogów” (tamże, s. 11).

człowieka pozbawionego uczucia religijnego, żyjącego w świecie zdesakralizowanym. Trzeba jednak zaraz stwierdzić: świat zdesakralizowany w swojej całkowitości, całkiem zdesakralizowany Kosmos to *novum* w dziejach ducha ludzkiego. Nasze zadanie nie polega na tym, by pokazać, w wyniku jakich procesów historycznych, w rezultacie jakich przemian nastawienia duchowego człowiek współczesny zdesakralizował swój świat i przyjął świeckie istnienie. Poprzestaniemy na stwierdzeniu, że desakralizacja ogółu przeżywania charakteryzuje już niereligijnego człowieka społeczeństw nowożytnych [...]”⁶. Jest to oczywiście nie tylko programowe zawężenie obszaru badawczego, ale także wskazanie tego pola badawczego, które zdaje się dawać szansę odpowiedzi na istotne pytania egzystencjalne. To, czy przybliżą one nas do znalezienia odpowiedzi na żywo dzisiaj dyskutowane kwestie źródeł, charakteru i zasięgu procesów sekularyzacyjnych (w terminologii eliadowskiej: profanacyjnych) to już zupełnie inna sprawa. Eliadego kwestia ta interesuje tylko o tyle, o ile stanowi ona część składową dialektycznych związków *sacrum* i *profanum*.

2. Natura i struktura mitu

W próbie określenia natury i struktury mitu w rozprawie *Mity, sny i misteria* Eliade wychodzi od polemiki z wylansowanym w epoce oświecenia i pozytywizmu poglądem, że mit jest bajką. Pogląd ten nazywa przesądem i sytuuje go w długiej tradycji tych przesądów, które zapoczątkowała „chrześcijańska polemika skierowana przeciwko światu pogańskiemu”. Postuluje tam analizę funkcjonowania mitu w tych „pierwotnych i archaicznych grupach ludzkich, dla których mit stanowił i stanowi fundament kultury i życia społecznego”. Tam bowiem najwyraźniej widać, że „mit stanowi wyraz *prawdy absolutnej*, ponieważ opowiada on *historię świętą*, to znaczy mówi o ponadludzkim objawieniu, które miało miejsce na przestrzeni Wielkiego Czasu, w świętym czasie początków [...]. Inaczej mówiąc, mit jest historią prawdziwą, która zdarzyła się na początku Czasu i służy za model zachowań ludzkich. Naśladując wzorcowe czyny boga, bohatera mitycznego czy po prostu opowiadając o ich przygodach, człowiek społeczeństw archaicznych odrywa się od czasu świeckiego i w magiczny sposób łączy się z Wielkim Czasem, czasem świętym”⁷. Taka jest

⁶ Por. tamże, s. 9.

⁷ Por. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, wyd. cyt., s. 15 i d.

natura każdego mitu, w tym mitów współczesnego świata, które stanowią jedynie modyfikację i adaptację do aktualnych potrzeb mitów pierwotnych. Podawane przez Eliadego przykłady tych współczesnych mitów świadczyć mają o tym, że funkcjonując w różnych realiach społecznych, politycznych i kulturowych, odwołują się do różnych tradycji oraz operują różną perspektywą czasową, ale w każdym z nich chodzi o to samo, to znaczy prawdę absolutną, Wielki Czas, model zachowań ludzkich i świętość – różnie oczywiście pojmowaną i różnie nazywaną, co widać szczególnie wyraźnie wówczas, gdy np. zestawia się mitologię komunizmu z mitologią stworzoną przez narodowy socjalizm⁸. W drugim rozdziale tej rozprawy Eliade szczegółowo analizuje „mit dobrego dzikusa”, wykazując, że stanowi on „radikalnie zsekularyzowaną rewaloryzację dużo starszego mitu: mitu ziemskiego Raju i jego mieszkańców w bajecznych czasach, które poprzedzały Historię”⁹.

W rozprawie pt. *Aspekty mitu* Eliade przeprowadza szczegółową analizę struktury mitów. Generalnie w skład tej struktury zalicza: 1) „historię działalności Istot Najwyższych”; 2) „uznawanie tej historii za absolutnie prawdziwą (ponieważ odnosi się do faktów) i świętą (ponieważ jest dziełem Istot Nadnaturalnych)”; 3) „odnoszenie się zawsze do «stworzenia», opowiadanie, jak coś zaczęło istnieć lub jak uzasadnione zostały pewne zachowania”; 4) zapoznavanie z «początkiem» rzeczy, a co za tym idzie umożliwianie „panowania nad rzeczami, kierowanie nimi według naszego uznania”; 5) „stanowienie panującej nad nami świętej potęgi, sławiącej wydarzenia, które przypominamy i ponawiamy”¹⁰. Już na podstawie tego zestawienia można się zorientować, że w grę wchodzi różne aspekty

⁸ „[...] w porównaniu z wielkością i śmiałym optymizmem mitu komunistycznego, wydaje się ona osobiście niepozorna, i to nie tylko ze względu na ograniczenia wynikające z samego mitu rasistowskiego [...], ale przede wszystkim ze względu na fundamentalny pesymizm mitologii germańskiej” (tamże, s. 19).

⁹ „Ów dobry dzikus, którego porównywano z wzorcami klasycznej Starożytności, a nawet z motywami biblijnymi był starym znajomym. Mityczne wyobrażenie «naturalnego człowieka» – człowieka poza historią i cywilizacją – nigdy nie zostało całkowicie zatarte. W Średniowieczu stopiło się z wyobrażeniem raju ziemskiego, który skusił tylu żądnych przygód żeglarzy. [...] Mit dobrego dzikusa zastąpił tylko mit Złotego Wieku, to znaczy mit doskonałości początków, i był jego kontynuacją” (tamże, s. 37). Por. również: A. Lovejoy, G. Boas, *Documentary History of Primitivism and related Ideas in Antiquity*, Oxford–Baltimore 1935.

¹⁰ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 23 i n. Por. również: K. Th. Preuss, *Religion und Mythologie der Uito*, t. I–II, Göttingen 1921–1923.

mitu – takie jak: w pierwszym przypadku to, co mity ujawniają (ew. objawiają); w drugim, jak to co one ujawniają traktowane (ew. uznawane) jest przez zbiorowości ludzkie; w kolejnych – to co one ujawniają wpływa na różne aspekty ludzkiego życia. To że wpływa w sposób zasadniczy (że „żyjemy mitem”) według Eliadego nie ulega wątpliwości. Przeprowadził on zresztą szczegółową analizę tego wpływania mitów na ludzkie życie.

W drugim rozdziale *Aspektów mitu* zmierza on do pokazania zarówno różnych wariantów mitu pochodzenia i mitów kosmogonicznych, jak i wykazania, że wyrastają one wszystkie z jednego „pnia”, czy też – mówiąc bardziej metaforycznie – z tego samego „magicznego czaru «początków»”. Wyrastają one z niego i w gruncie rzeczy „opisują i uzasadniają” albo to, w jaki sposób Świat powstał, albo też w „jaki sposób Świat został zmieniony, wzbogacony lub zubożony”. Przedłużeniem i uzupełnieniem tych opisów i uzasadnień są „dzieje poszczególnych klanów i dynastii”, oraz dzieje poszczególnych zwierząt i roślin. Są nimi również rytuały związane z narodzinami i ze śmiercią, oraz praktyki terapeutyczne. Eliade podaje oczywiście przykłady takich praktyk. W podsumowaniu do tego rozdziału stwierdza, że wszystkie te praktyki i związane z nimi wierzenia mają u swoich podstaw ideę Wielkiego Początku i nie chodzi tutaj o „zwykłą ciekawość teoretyczną” (poznanie tego Początku), lecz o powrót do niego, o „odzyskanie Czasu zaczątkowego, który jako jedyny jest w stanie zapewnić całkowite odrodzenie Kosmosu, życia i społeczności”. W rozdziale następnym, zatytułowanym *Mity i rytuały odnowy*, analizuje on i przedstawia różne sposoby odzyskiwania tego „zaczątkowego Czasu”; jednym z nich – praktykowanym w Indiach – jest tzw. *radzasuja* („cofanie się przyszłego władcy do stanu embrionalnego” i „mistyczne odrodzenie się pod postacią Kosmokreatora”).

W kolejnym rozdziale tej rozprawy analizuje on i przedstawia ich aspekty eschatologiczne i kosmogoniczne, w szczególności pojawiające się w nich wizje końca świata (ściślej „końca pewnej ludzkości, po którym następował początek nowej ludzkości”), w tym apokalipsy judeochrześcijańskiej oraz chrześcijańskiego i pozachrześcijańskiego milenaryzmu. Wizje te swoje formy wyrazu znalazły również we współczesnej sztuce, a ściślej w tych jej nurtach, które opowiadają się za „destrukcją artystycznych środków wyrazu”. W przekonaniu Eliadego, stanowią one nie przejaw jakiejś choroby w sztuce, lecz jej zdrowia, bowiem potwierdzają one, że „autentyczny nowy Początek może mieć miejsce jedynie po autentycznym Końcu”. W rozdziale następnym stara się pokazać, że tym, co łączy

kultywujących mity eschatologiczne i kosmogoniczne jest pragnienie zapanowania nad Czasem oraz przekonanie, że można nad nim zapanować lub też – co na to samo wychodzi – „możliwy jest powrót wstecz”. Służyć temu mają zarówno tradycyjne techniki (takie np. jakie są stosowane w indyjskich rytuałach inicjacyjnych), jak i techniki nowoczesne (takie m.in. jakie postulował i stosował w swojej psychoanalizie Freud).

Na bazie tych analiz ustala on pewne wyznaczniki charakterystyczne dla: 1) *homo religiosus* – zawarty on jest w formule: *esencja poprzedza egzystencję* (dla niego „prawdziwa i autentyczna egzystencja zaczyna się wtedy, gdy może on poznać owe dzieje pierwotne i umie tę wiedzę wykorzystać”); 2) *Deus otiosus*, to jest Istoty Nadnaturalnej, która jest „albo nieobecna, albo zapomniana” – w każdym razie „nie jest przedmiotem kultu, a mity poświadczają, że wycofała się ona daleko od ludzi”; 3) *dii otiosi*, to jest bóstw zamordowanych („niesłychanie bogata jest morfologia tych bóstw, zaś mity o nich są bardzo liczne”); oraz mitów typu *hainuwele* i *dema* („mity należące do tej kategorii charakteryzują się tym, że zabicie Istoty Nadnaturalnej daje początek rytuałom inicjacyjnym, które pozwalają ludziom osiągnąć wyższy poziom egzystencji”). Dostarcza to uzasadnienia dla sformułowanej już wcześniej generalnej tezy, że „wszystkie mity ze względu na ich strukturę można określić mianem mitów pochodzenia. Odkrywają nam one początki obecnej kondycji człowieka, roślin jadalnych i zwierząt, śmierci, zwyczajów religijnych [...], oraz współczesnych nam reguł wychowania i postępowania”. Stanowi również podstawę do rozwinięcia generalnej tezy, że w świetle mitów i mitologii to, co w Świecie istotne „nie zostało określone w chwili Stworzenia Świata, lecz dopiero później, w pewnym momencie okresu mitycznego”. Stąd „to, co istotne nie zależy już od jakiejś ontologii (w jaki sposób Świat – rzeczywistość – zaczął być), lecz od Historii. Historii boskiej i ludzkiej zarazem, stanowiącej bowiem kontynuację dramatu, w którym uczestniczyli Przodkowie ludzi oraz Istoty Nadnaturalne, które różniły się od Bogów stwórców, wszechmocnych i nieśmiertelnych”¹¹. Są to ostatnie ze zrekonstruowanych przez Eliadego aspektów mitu.

Pozostała część tej rozprawy poświęcona jest m.in. kwestiom: 1) demityzacji i obrony generalnej tezy, że „radykalne przekroczenie myślenia mitycznego będzie niemożliwe dopóty, dopóki pozostanie nietknięty pre-

¹¹ Por. Elide, *Aspekty mitu*, wyd. cyt., s. 110. Por. również: Ad. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris 1954 (s. 108 i d.); J. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York 1959 (s. 173 i d.).

stiż, jakim cieszą się «początki»»; 2) mitologii pamięci i zapomnienia, oraz obronie generalnej tezy, że „dzięki pamięci dociera się do pierwotnych realności, zaś „zapomnienie uznawane jest za główną przeszkodę na drodze do poznania czy zbawienia”; 3) wielkości i zmierzchu mitów oraz obronie tezy, że mity mają wartości autentyczne (realne) i absolutne, a ich zmierzch jest pozorny, bowiem to, co się z nim kojarzy stanowi w gruncie rzeczy kolejne modyfikacje i wzbogacanie o nowe znaczenia tego samego mitu Początku oraz 4) trwaniu i przetrwaniu mitów w takim specyficznym ukryciu, jakim była i jest chrześcijańska symbolika, chrześcijańskie przekazy ewangeliczne, chrześcijańska kosmologia, mitologia władców (takich np. jak władca Prus Fryderyk II), mitologia rasistowska itp. W podsumowaniu do tego obrazu dobrej kondycji mitów we współczesnej kulturze Eliade wskazuje na znaczący udział w tym mass mediów, kreujących współczesnych herosów (nazywanych dzisiaj „Supermenami”), współczesne mity sukcesu (będące wyrazem „niezrozumiałego pragnienia przekraczania ograniczeń związanych z kondycją ludzką”), współczesne mity elit itd.¹².

3. Natura i struktura *sacrum* i *profanum*

Można powiedzieć, że *sacrum* i *profanum* z natury wpisane są w mity, bowiem mity stanowią ich historyczno-kulturowe zaplecze, czy też „pożywkę”. Można również powiedzieć, że *sacrum* i *profanum* stanowią te dwie szczególnie istotne dla życia ludzkiego formy bycia-w-świecie, które odsłaniają najgłębsze i niejednokrotnie słabo uświadamiane lub w ogóle nieuświadamiane pragnienia, tęsknoty, nadzieje, oczekiwania itd. Można też powiedzieć, że *sacrum* i *profanum* stanowią parę pozostającą ze sobą w najbardziej naturalnym związku, ale w związku dialektycznym, to znaczy takim, w którym partnerzy dopełniają się i wykluczają jednocześnie,

¹² „W wypadku uczestnictwa w pewnej elicie mamy do czynienia z jednej strony z uczuciem właściwym obrzędowi «inicjacji», które są już prawie nieobecne we współczesnym świecie, z drugiej zaś – z punktu widzenia «innych ludzi», «zwykłej masy» – z przynależnością do sekretnej mniejszości, która nie jest już «arystokracją» [...], lecz gnozą. Zaletą tego rodzaju porozumienia jest to, że stanowi ono jednocześnie wspólnotę duchową i świecką, która przeciwstawia się powszechnie uznawanym wartościom i wszelkim tradycyjnym Kościołom” (tamże, s. 186). Por. również: A. Greely, *Myths, Symbols and Rituals in the Modern World*, „The Critic”, t. XX, nr 3 (grudzień 1961 – styczeń 1962).

i prowadzi to niejednokrotnie do głębokich napięć, ale bez tego dopełniania, wykluczania i tych napięć ludzkie życie nie miałoby sensu, a w każdym razie nie miałoby tego sensu, który posiada i który może być nie tylko przeżywany, ale także rozpoznawany przez człowieka w dziejach ludzkości. Wszystko to, a także kilka jeszcze innych aspektów istnienia *sacrum* i *profanum* należy do ich natury i struktury, o czym stara się przekonać Eliade czytelnika w „książeczce”, którą traktuje „jako ogólne wprowadzenie do historii religii, albowiem opisuje w niej formy przejawiania się świętości i sytuuje człowieka w świecie przepełnionym wartościami religijnymi”¹³. Już na podstawie tej krótkiej prezentacji można się zorientować, że *sacrum* i *profanum* nie są przez niego traktowane równoważnie. Przy jego rozumieniu tych kategorii nie mogą one być jednak tak traktowane, bowiem pierwsza z nich oznacza to, co buduje, czy też funduje wartości pozytywne, natomiast druga oznacza to, co je burzy lub rujnuje, otwierając jednak tym samym drogę do budowania nowych lub istotnie zmodyfikowanych wartości pozytywnych, a więc mająca też jakieś pozytywne strony. W kolejnych częściach tej „książeczki” Eliade stara się zdjąć z tych kategorii przynajmniej jakąś część tajemniczości.

Na początek stara się ją zdjąć ze świętej przestrzeni, pozostawiając w zasadzie czytelnikowi odpowiedź na pytanie czym jest ta przestrzeń. Odpowiedź ta nie powinna zresztą nastroczać większych kłopotów, bowiem jest to przestrzeń naszego świeckiego domu, naszego świeckiego podwórza, naszej świeckiej ulicy, naszego świeckiego miasta i tych obiektów, które sprawiają, że centrum rozpoznajemy i określamy jako centrum, peryferie jako peryferie itd. Istotne jest w tym to, że świecką przestrzeń generalnie rozpoznajemy jako homogeniczną. Nawet wówczas, gdy pojawia się w niej taka budowla jak kościół, człowiek świecki będzie ją zaliczał do tego samego rodzaju obiektów, co inne obiekty wzniesione ręką ludzką i służące zaspokojeniu ludzkich potrzeb. Inaczej na to będzie patrzył człowiek religijny. Dla niego Kościół to nie tylko, a nawet nie tyle przestrzeń zagospodarowana przez człowieka, co przez zagospodarowana przez Boga lub bóstwa, i to zagospodarowana w taki sposób, że staje się „naładowana energią», brzemienne w znaczenia”, i to taką energią i takimi znaczeniami, że prowadzi to do zerwania z homogeniczną przestrzenią świecką, a nawet do postawienia pod wielkim znakiem zapytania rzeczy-

¹³ Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, wyd. cyt., s. 13 i d.

wistego istnienia tej drugiej. Owo zerwanie i postawienie pod tym znakiem zapytania okazuje się mieć fundamentalne znaczenie dla pojawienia się *sacrum*, bowiem dopiero ono umożliwia stworzenie świata, stanowiącego ten stały punkt, z którego „wychodzi każda późniejsza próba orientacji sakralnej”¹⁴. Poszukiwanie czy też orientowanie się na stały punkt „w chaosie homogeniczności” przestrzeni świeckiej ujawnia, że człowiek „nosi w sobie czynnik religijny” lub też – co na to samo wychodzi – że jest *istotą religijną* (*homo religius*). Natomiast to, na co się orientuje oraz to, co uznaje za takie stałe punkty odsłania kolejne oblicza czy też formy tej jego religijności – rzecz jasna oblicza lub formy zmienne, bowiem w różnym miejscu i w różnym czasie różnie wyglądały i wyglądają i różnie się wyrażały i wyrażają te orientacje – np. u australijskiego plemienia Aczipilów jest Słup przedstawiający oś świata i zapewniający im łączność z niebem, u innych są to różnie pojmowane i przedstawiane Góry Kosmiczne („dla chrześcijan Golgota wznosi się na szczycie Góry Kosmicznej”) itd. Takich przykładów pokazujących, że człowiek religijny może na różne sposoby „doznawać przestrzeni” historyk religii może podać wiele.

W drugim punkcie swoich rozważań nad *sacrum* i *profanum* Eliade stara się zdjąć jakąś część tajemniczości z czasu świeckiego i świętego. Podobnie jak w przypadku przestrzeni czas świecki („zwyczajne trwanie w czasie”) jawi się człowiekowi jako homogeniczny, to jest na swój sposób jednorodny i płynący w jednym kierunku (od przeszłości do przyszłości). W odróżnieniu od niego czas święty dla człowieka religijnego jest ze swojej natury niehomogeniczny i odwracalny; „tak naprawdę jest to praczas mityczny, który zostaje ponownie uobecniony”¹⁵. Człowiek ten żyje oczywiście również w czasie świeckim, i ma świadomość tego, że żyje w tym czasie, ale „wzdryga się przed życiem bez reszty w tym czasie” i stara się nawiązać kontakt z czasem świętym, który – mimo że „oferuje paradoksalny aspekt czasu okrężnego” – jest dla niego czasem ważniej-

¹⁴ „[...] nic nie może się wydarzyć bez poprzedzającego aktu orientacji; wszelki akt orientacji zakłada jednak istnienie jakiegoś stałego punktu – to właśnie dlatego człowiek religijny ciągle stara się znaleźć «w centrum świata». Aby móc żyć w świecie, trzeba go ustanowić – żaden świat nie powstanie zaś «w chaosie» homogeniczności i względności przestrzeni świeckiej” (tamże, s. 16).

¹⁵ „Każde święto religijne, wszelki czas liturgiczny oznacza ponowne uobecnienie wydarzenia sakralnego pochodzącego z przeszłości mitycznej, z czasu «u początku»” (tamże, s. 55). Por. również: M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998; W. Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlin 1938.

szym, a niejednokrotnie najważniejszym, bowiem „z pewnego punktu widzenia tożsamym z «wiecznością» i obiecującym mu «wieczność». Tutaj również historyk religii może podać wiele przykładów pokazujących różnorodność form przejawiania się, rozpoznawania i nazywania czasu świętego oraz potwierdzających, że jest to właśnie ten czas, w którym człowiek religijny chce i na swój sposób potrafi żyć. Rzecz jasna Eliade podaje przykłady potwierdzające, że człowiek ten „żywi potrzebę okresowego zanurzenia się w czasie świętym i niezniszczalnym”, „odnajdywania w nim wymiaru swojego życia w pełni”, „zbliżania się do bogów i stawania się okresowo współczesnym bogom” itd. Na końcu okazuje się, że wszystkie te i podobne im czynności człowieka religijnego są – z punktu widzenia eliadowskiego historyka religii – powrotem do mitów, to jest czasu mitologicznego i czasów mitologicznych lub też – co na to samo wychodzi – „reaktualizowaniem” mitów. Człowiek świecki, kwestionując wartość mitów oraz tej „reaktualizacji” chciałby zanurzyć się w świeckim czasie i odnaleźć w nim odpowiednie dla siebie miejsca, ale „tak naprawdę staje się człowiekiem tylko wtedy, gdy upodobnia się do nauki wyłożonej w mitach”. Potwierdzeniem tego ma być według Eliadego również historia, w której można i trzeba odróżnić historię świętą, historię świecką i historycyzm jako pewnego rodzaju klamrę spinającą tę pierwszą z tą drugą. W podsumowaniu do tego punktu rozważań wskazuje on na występowanie nie jednego, lecz kilku istotnie różniących się rodzajów tego historycyzmu – takich m.in. jak judaistyczny, chrześcijański i filozoficzny (w wersji zaproponowanej przez Hegla)¹⁶.

Eliade wskazuje na występowanie owych dopełniających się i wykluczających elementów sakralizacji i profanacji nie tylko w kulturze, ale także w samej naturze (przyrodzie). Wiele oczywiście zależy tutaj od tego czy mamy do czynienia z człowiekiem religijnym, czy też z człowiekiem świeckim. Dla tego pierwszego bowiem *sacrum* „tkwi już w samej strukturze świata i zjawisk kosmicznych”, zaś przejawianie się różnych form istnienia natury stanowi przejawianie się różnych form owej świętości natur. Przykładowo: „spojrzenie na nieboskłon wyzwała w nim przeżycie religijne” i skłania do wiary, że ów nieboskłon jest „czymś całkiem innym od śmiesznie małego człowieka i przestrzeni, w której on żyje”, to znaczy jest czymś z tego świata, który jest poza nim samym, a jednocześnie czymś

¹⁶ „Hegel na nowo podejmuje ideologię judeochrześcijańską, zwraca się ku historii powszechnej w jej całkowitości [...]”. Por. Eliade, *Sacrum i profanum*, wyd. cyt., s. 93.

z innego, „wyższego, ponadziemskiego świata”¹⁷. W odróżnieniu od niego człowiek świecki spogląda na nieboskłon i nie znajduje tam niczego, co byłoby nie z tego świata, w którym on sam żyje i w którym żyją inne, podobne do niego istoty. Tak samo rzecz się ma z takimi elementami natury jak ziemia, woda, zjawiska atmosferyczne, płodność czy trwanie i przemijanie. Dla pierwszego z nich wszystko to albo samo jest święte, albo też przejmując coś ze świętości i – mówiąc paradoksalnie – tym bardziej jest święte im mniej pozostaje w nim „naturalnej naturalności”. Eliade ilustruje to przykładami kultów płodności, kultów drzew oraz kultów solarnych. Wskazuje również na te działania, które prowadziły do zdejmowania z płodności, z drzew i ze Słońca aureoli świętości – takich np. jak działania filozofów, którzy u schyłku starożytności doprowadzili do desakralizacji hierofanii solarnych oraz mają swój udział w tym, że „w końcu cały Kosmos został pozbawiony swej zawartości religijnej”. Można to oczywiście uznać za sukces człowieka świeckiego, ale też trzeba dopowiedzieć, że „ostateczna desakralizacja natury to zjawisko dotyczące jedynie pewnych kręgów społeczeństw współczesnych – tych ludzi, którzy naprawdę są pozbawieni wszelkiego uczucia religijnego”. Są to jednak kręgi mniejszościowe (jeśli nie wręcz marginalne społecznie).

W ostatnim punkcie tej „książeczki” Eliade nie tylko próbuje odpowiedzieć na generalne pytanie, jaka jest dzisiaj egzystencjalna kondycja człowieka religijnego i człowieka świeckiego, ale także na pytanie czy życie ludzkie bez jego uświęcania może mieć głębszy sens i wartość. Na drugie z tych pytań człowiek religijny odpowie oczywiście przecząco i racje dla swojego stanowiska znajdzie on zarówno w historii ludzkości, jak i we współczesnej kulturze. Odpowiedź na to pytanie człowieka świeckiego będzie może generalnie twierdząca, ale już nie tak jednoznaczna jak jego oponenta, i będzie tym bardziej wieloznaczna im lepiej zna on historię religii oraz współczesne wierzenia i praktyki religijne lub quasi-religijne. Wnioski formułowane w tej kwestii przez Eliadego – występującego z pozycji człowieka świeckiego – mają raczej charakter pesymistyczny niż optymistyczny. Twierdzi on bowiem, że „dla współczesnych ludzi niereligijnych Kosmos stał się nieprzejrzysty, nieruchomy, niemy. Już nie niesie ze sobą żadnego przesłania, już nie zawiera żadnego «szyfru»”. Natomiast „chrześcijaństwo społeczeństw industrialnych, zwłaszcza chrześcijaństwo

¹⁷ „Nie chodzi tu o jakiś proces logiczny, racjonalny. Transcendentalna kategoria «wysokości», ponadziemskość objawia się całemu człowiekowi, zarówno jego rozsądkowi, jak i duszy. Człowiek w całościowy sposób staje się świadom samego siebie [...]” (tamże, s. 97).

intelektualistów, już dawno temu utraciło swe wartości kosmiczne, jakie posiadało jeszcze w średniowieczu”¹⁸. Można zapytać: komu i czemu służy zarówno ta desakralizacja, jak i transformacja chrześcijaństwa, i czy w ogóle są one komuś potrzebne? Pytanie to jest jak najbardziej racjonalne, to znaczy mające mocne racje w przeprowadzonych przez Eliadego analizach *sacrum* i *profanum*. Wygląda jednak na to, że nie można na nie udzielić również dobrze uzasadnionych odpowiedzi. Różni historycy, etnolodzy, socjolodzy, psychologowie i filozofowie podejmowali i podejmują próby udzielenia takiej odpowiedzi, ale każdy z nich musi w końcu dojść do miejsca, w którym kończą się jednoznaczności i zaczynają wieloznaczności – takie m.in. jakimi dla historyka wierzeń i praktyk religijnych są mity, dla psychologa „docierające ze sfery nieświadomości do sfery podświadomości i świadomości impulsy”, a dla socjologa i filozofa koegzystowanie i wzajemne warunkowanie się elementów racjonalnych i irracjonalnych. Polemizując z tymi, którzy chcieliby widzieć w człowieku wyłącznie lub przede wszystkim istotę racjonalną, Eliade stwierdza, że „człowiek czysto racjonalny to abstrakcja, której nie sposób spotkać w rzeczywistości. Każda istota ludzka składa się ze swej aktywności świadomej i z przeżyć irracjonalnych”¹⁹.

4. Pożytki z historii religii

Dotychczas przedstawione analizy i formułowane przez Eliadego tezy pozwalają stwierdzić, że badania historii religii nie tylko są pomocne, ale wręcz nieodzowne dla właściwego zrozumienia jej natury i struktury. W obszernym i bogato dokumentowanym materiale faktograficznym *Traktacie o historii religii* dokonał on swoistego zbilansowania i systematyzacji swoich przemyśleń i wniosków w tej kwestii. W jego rozdziale wprowadzającym dokonał rekapitulacji tego, co miał do powiedzenia w kwestii natury i struktury *sacrum* i *profanum*. Podobnie jak w poświęconej temu „książeczce” kategorią nadrzędną jest *sacrum*, i podobnie jak w tamtym opracowaniu eksponowana jest jego tak znaczna różnorodność

¹⁸ „Chrześcijanie współczesnego miasta nie mają już dostępu do liturgii kosmicznej, do misterium uczestnictwa natury w dramacie chrystologicznym. Ich przeżywanie religijne nie jest już «otwarte» na Kosmos – stało się przeżyciem czysto prywatnym: zbawienie stało się problemem dotyczącym człowieka i jego Boga” (tamże, s. 147).

¹⁹ Por. tamże, s. 174.

i różnorodność, że: „1) gdybyśmy nawet ograniczyli się do badania nad jedną religią, nie starczyłoby życia jednego człowieka, by doprowadzić te badania do końca; 2) gdyby celem było przeprowadzenie badań porównawczych nad wszystkimi religiami, nie starczyłoby nawet życia wielu ludzi, by osiągnąć zamierzony cel. Nas jednak interesuje właśnie studium porównawcze, bo tylko ono potrafi ukazać nam zmieniającą się morfologię *sacrum* oraz jej rozwój historyczny. W tym celu zmuszeni jesteśmy wybrać kilka religii zarejestrowanych przez historię i odkrytych przez etnologię, a raczej tylko niektóre ich aspekty i fazy rozwojowe”²⁰. Stanowi to zarówno zasygnalizowanie ogólnego programu badań historycznych, jak i założonego z góry jego ograniczenia do badania jedynie tych form *sacrum*, które stanowią przedmiot zainteresowania etnologa, to znaczy tych form religii i religijności, które występowały i występują w „społecznościach archaicznych”.

Jest to oczywiście nie tylko ograniczenie, ale i ułatwienie badawcze. Jednak współczynnik trudności badawczych i tak pozostaje wysoki, bowiem owe społeczności również ogromnie się różniły i różnią między sobą pod wieloma istotnymi względami. Wyliczając i katalogując je, Eliade wskazuje m.in. na trudności: 1) „w zbieraniu materiału, wynikające z niesłychanej różnorodności materiału”; 2) wynikające „z różnorodności i wielorakości hierofanii”; 3) „dialektyki hierofanii” (ich uwikłanie w dopełnianie i wykluczanie się *sacrum* i *profanum*); 4) ambiwalencji *sacrum* (natury psychologicznej i aksjologicznej); 5) występowania w *sacrum* owego niezwykłego, nadzwyczajnego i niemożliwego do całkowitego rozpoznania *mana*; „oznacza ono obecność *czegoś innego* niż to, co naturalne, obecność lub przynajmniej wezwanie *czegoś innego*”, ale odpowiedź na pytanie o obecność lub wezwanie *czegoś* stanowi bardzo poważne zadanie i wyzwanie dla historyka religii. Takich trudnych problemów przed historikiem religii stoi oczywiście więcej. Rzecz jednak nie w tym, aby go zniechęcać do badań historycznych, lecz w tym, aby mu uświadomić, że w każdym przypadku, również w przypadku „społeczności archaicznych”, „struktura i morfologia *sacrum*” ma charakter złożony i „jeżeli jest ono przedstawiane w sposób prostoliniowy, jak to często się zdarza w pracach syntetycznych lub popularnonaukowych, należy to przypisać mniej lub więcej dowolnej metodzie selekcji, jaką posługują się autorzy”. W kolejnych rozdziałach tej rozprawy Eliade analizuje i przedstawia jakąś część tej złożoności struktury i morfologii.

²⁰ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 19 i d.

Na początek mamy zatem studia nad strukturą i morfologią nieba w społecznościach archaicznych, a w nich wyjaśnienie tego, jak ono się tym społecznościom objawia („niebo objawia im bezpośrednio swą *transcendencję*, swą *moc* i swą *sakralność*”), oraz dlaczego tak, a nie inaczej im się ono objawia: „Wszystko to wynika z bezpośredniej kontemplacji nieba, lecz nie wynika w formie logicznego i racjonalnego wnioskowania”, ale zarówno z tego, co „tworzy podświadomość człowieka”, jak i z tego, co stanowi „najwznioślejszy wyraz jego życia wewnętrznego”, a stanowi go – powtórzmy – pragnienie przekroczenia prozaiczności, codzienności, skończoności, zmienności i tymczasowości świata naturalnego i wkroczenie w obszar wzniosłości, niezmienności, nieskończoności i wieczności. Można zatem powiedzieć, że dla społeczności tych „niebo istnieje dlatego, że jest *wyniosłe, nieskończone, niezmienne, potężne*”²¹. Wszystko inne w tym rozdziale stanowi już tylko dodatki do tego rozpoznania miejsca nieba w wierzeniach i praktykach religijnych społeczności archaicznych – rzecz jasna, dodatki istotne, bowiem pozwalające uniknąć nieuprawnionych uproszczeń i uogólnień. Odnotujmy zatem, że pojawia się w nich m.in.: 1) „przegląd niektórych boskich postaci o strukturze uranicznej” („chodzi o istoty obdarzone wszechwiedzą i nieskończoną mądrością, które w czasie krótkiego pobytu na ziemi ustanowiły prawa moralne, a niekiedy i klanowe przepisy rytualne”) oraz 2) przegląd niektórych rytów i symboli związanych z tymi bóstwami. W części bilansującej i uogólniającej te niejednokrotnie bardzo szczegółowe analizy Eliade stwierdza m.in., że: 1) „wszędzie zauważyliśmy to samo zjawisko wycofywania się bogów niebiańskich w obliczu teofanii bardziej dynamicznych, bardziej konkretnych i bardziej intymnych” oraz 2) wszędzie „wszystko to, co bliższe jest niebu partycypuje w mniejszym lub większym stopniu w transcendencji”, a ludzka partycypacja w tej transcendencji („przeistoczenie ludzkiego sposobu bycia”) następuje „przez konsekrację rytualną lub przez śmierć” i wyraża się przez „przejście”, „wspinanie”, „wstępowanie” (szczególnie istotne znaczenie mają w tym mity, obrzędy i symbolika „wstępowania”); 3) w każdej z tych transcendencji znajduje się jakieś centrum i zawsze „w centrum może się dokonać zerwanie z daną płaszczyzną i przejście z jednej sfery kosmicznej do drugiej”. Wnioski te mają charakter generalizacji historycznych. Natomiast pojawiające się na samym końcu tego rozdziału twierdzenie, że

²¹ Por. tamże, s. 56 i d. Por. również: R. Pettazzoni, *Dio*, Roma 1922; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, t. I–XII, Münster-in-Westphalien 1926–1955.

„symbolizm niebiański potrafi utrzymywać się we wszystkich zespołach religijnych tylko dlatego, że jego sposób bycia jest ponadczasowy”, zdaje się pretendować do miana najogólniejszej z tych generalizacji.

Rozdział trzeci tej rozprawy zawiera analizę i prezentację miejsca słońca w wierzeniach i praktykach kultowych społeczności archaicznych. Na wstępie Eliade przestrzega „przed pewnym błędem perspektywy, który łatwo może zmienić się w błąd metodyczny”. Chodzi tutaj o przykładanie współczesnej miary do tych wierzeń i praktyk. Krótka rzecz ujmując, „to, co w solarnej hierofanii jest dla nowoczesnego człowieka oczywiste i łatwo dostępne, to najczęściej osad wynikający z dłuższego procesu erozji racjonalistycznej, osad, który nam pozostał za sprawą języków, zwyczajów i kultury”. Inaczej mówiąc, ich racjonalizacja (zapoczątkowana przez filozofów starożytnych) nie tylko prowadzi do ich istotnych transformacji, ale także deformacji oraz osłabienia siły oddziaływania kultów lunarnych na mentalność ludzką²². Można zatem powiedzieć, że w kultach solarnych społeczności archaicznych więcej było spontaniczności, żywiołowości, zmysłowości i tajemniczości niż w ich współczesnych odpowiednikach. Eliade stara się to wykazać na przykładach „solaryzacji istot najwyższych” występującej u wielu plemion z różnych części świata, wskazując przy okazji na towarzyszące niekiedy tym kultom różnego rodzaju „akscesy” – takie np. jak „akscesy w ascetycznych sektach indyjskich, których członkowie nie przestają wpatrywać się w słońce aż do całkowitego oślepienia”. Wprawdzie zastrzega się, że „nie ma zamiaru zakończyć tej zwięzłej morfologii hierofanii solarnych jakimś ogólnym wnioskiem”, to jednak takie wnioski tam formułuje. Jednym z nich jest stwierdzenie, że „w przeciwieństwie do innych hierofanii kosmicznych hierofanie solarne przejawiają tendencje, by stać się przywilejem kół zamkniętych, jakiejś mniejszości «wybranych»”, natomiast drugim – dopełniającym ten pierwszy – jest stwierdzenie, że „następstwem tego jest przyspieszenie procesu racjonalizacji”.

W kilku następnych rozdziałach tej rozprawy Eliade analizuje i prezentuje hierofanie związane: 1) z księżycem i mistyką lunarną – twierdząc

²² Wprawdzie „nikt nie będzie utrzymywał, że człowiek współczesny jest odporny *ipso facto* na hierofanie lunarne” (faktem jest bowiem, że w jego „dziennym reżimie ducha» panuje symbolika solarna”), niemniej symbolika ta jest w znacznej mierze „produktem wnioskowania rozumowego, co nie znaczy oczywiście, że każdy racjonalny element hierofanii solarnych jest sztuczny lub jest pochodzenia późniejszego”. Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 145 i d. Por. również: I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Upsala 1943, s. 21 i d.

m.in., że „ta intuicja, do której jest zdolny człowiek współczesny, nie potrafi uchwycić całego bogactwa odcieni i powiązań, jakie pociąga za sobą jakakolwiek *rzeczywistość*, tzn. sakralność kosmiczna w świadomości archaicznego człowieka” oraz formułując tezę ogólną, że „wszystkie dualizmy pochodzą historycznie z faz księżycowych lub przynajmniej czerpią z nich mity i symbole, które mają je wyobrażać”; 2) z wodą i symbolizmem akwaticznym – stwierdzając m.in., że „wody symbolizują całość kształt wszelkich możliwości, są one *fons et origo* macierzą każdej rzeczy i wszelkiego istnienia oraz dodając, że „niezależnie od kompleksu religijnego, w ramach którego występuje woda, jej rola jest zawsze jednakowa: dezintegruje, niszczy formy, «obmywa z grzechów» – oczyszcza i regeneruje zarazem”; 3) ze świętymi kamieniami – twierdząc, że „nie ma nic bardziej bezpośredniego i samodzielnego, nic szlachetniejszego ani straszniejszego od majestatycznej skały, okazującej pełnię swej siły czy od bloku granitowego, który wznosi się zuchwale ku niebu” oraz dodając, że „istnieją formy kultu kamieni, które mają cechy regresji ku infantyлизmowi oraz inne, które – za sprawą przeżyć religijnych lub dzięki integracji w inne systemy kosmologiczne – poddają się tak radykalnym przekształceniom, że niepodobna ich już rozpoznać”, ale są traktowane przez współczesnego człowieka jako coś racjonalnego lub przynajmniej „mającego cechy progresji ku racjonalności”; 4) z „ziemią – kobietą – płodnością” – stwierdzając na koniec, że w tych niekiedy istotnie różniących się kultach „wszędzie występuje ta sama centralna intuicja, powracająca jako stały motyw: ziemia rodzi żywe formy, jest macicą, którą nieustannie rodzi” (jednak „przejście od matki-ziemi do wielkiej bogini rolnej jest przejściem od prostoty do dramatu”); 5) z roślinnością oraz ze związanymi z nią symbolami i rytami odnowienia – stwierdzając, że „to co nazywa się «kultem roślinności», jest raczej okresowym rytuałem, którego nie można wyjaśnić tylko prostą hierofanią wegetacyjną, lecz który wchodzi w zakres o wiele bardziej złożonych scenariuszy obrzędowych, obejmujących całość życia biokosmicznego”; oraz 6) z rolnictwem i kultami płodności – twierdząc, że to pierwsze w „sposób szczególnie dramatyczny objawia tajemnicę odrodzenia świata roślinnego”, natomiast te drugie mogą wprawiać w osłupienie lub co najmniej w spore zakłopotanie rozum współczesnego człowieka (jak chociażby wówczas, gdy „u Finów kobiety zanoszą ziarno w pole w podołku koszuli menstruacyjnej, w bucie prostytutki czy w pończosze nieślubnego dziecka”), a jednak dla człowieka o mentalności archaicznej ma to nie tylko swój sens, ale także swoje głębokie uzasadnienie (gdyż

przyczynia się do lepszych plonów). Podobnie zresztą są lub przynajmniej mogą być odbierane przez jednego i drugiego człowieka rytualne orgie, o których Eliade jedynie wspomina przy okazji omawiania kultów płodności²³.

Kolejne dwa rozdziały zawierają w zasadniczej mierze powtórzenie tych partii *Sacrum i profanum*, w których analizowane i przedstawiane były święta przestrzeń i święty czas. Warto jednak odnotować, że w pierwszym z nich rozwinięte zostały kwestie związane z centrum świata oraz z jego symbolizowaniem w legendach i mitach, zaś we wnioskach uogólniających pojawiają się m.in. stwierdzenia, że: „wszystkie te symbole, wszystkie porównania i utożsamienia [...] dowodzą, że człowiek mimo różnic jakościowych dzielących przestrzeń świecką od przestrzeni sakralnej *może żyć tylko w określonej przestrzeni sakralnej*”, oraz że można to uznać za wyraz „*tęsknoty za rajem*”²⁴. Natomiast w drugim z tych rozdziałów wyraźniej wyartykułowana została kwestia powracania do czasu pierwotnego („wiecznej teraźniejszości”) oraz „Wiecznego Rozpoczynania na Nowo” – stanowi to nie tylko potwierdzenie tego, że człowiek „pragnie zniesienia czasu świeckiego i spędzenia życia w ramach czasu świętego” („co można by nazwać *«tęsknotą za wiecznością»*”), ale także tego, że „dąży on do raju konkretnego i że wierzy, iż można zdobyć taki raj tu, *na ziemi*, i to teraz, w obecnej chwili”.

W rozdziale zatytułowanym *Morfologia i funkcja mitów* powtarza on główne tezy przedstawione w *Mitach, snach i misteriach*. Warto odnotować, że w podsumowaniu do niego formułuje on wniosek ogólny, że „człowiek, nawet gdyby uciekł przed wszystkim innym, pozostanie zawsze więźniem własnej intuicji archetypu – intuicji, która powstała w chwili, gdy uświadomił sobie swą pozycję w kosmosie”²⁵. Rozdział ostatni tej rozprawy – zatytułowany: *Struktura symboli* – zawiera skróconą prezen-

²³ „Orgie nie występują wyłącznie w ramach ceremonii agrarnych, chociaż zachowują punkty styczności z obrzędami odrodzenia [...] i płodności”. Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 378. Por. również: J.J. Meyer, *Trilogie altintdischer Mächte und Feste der Vegetation*, t. II, Zürich–Leipzig 1937, s. 108 i d.

²⁴ „Przez to wyrażenie rozumiemy pragnienie znalezienia się *na stałe i bez wysiłku* w sercu świata, rzeczywistości i świętości, słowem, pragnienie przekroczenia *w sposób naturalny* ludzkiego sposobu życia i uzyskania boskiego sposobu życia [...]”. Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 404.

²⁵ „Archaiczna duchowość żyje nadal na swój sposób nie jako *akt* i nie jako możliwość rzeczywistego spełnienia przez człowieka, ale jako twórcza tęsknota za autonomicznymi wartościami, takimi jak sztuka, nauka, mistyka społeczna itp.” (tamże, s. 455).

tację tez formułowanych w kilku innych publikacjach (takich m.in. jak *Obrazy i symbole*).

Warto odnotować, że na koniec tych analiz historycznych Eliade zauważa m.in., iż „niemal w całej historii religii stwierdziliśmy istnienie zjawiska «*łatwego*» *naśladownictwa* archetypu, które określiliśmy mianem infantylizmu. [...] infantylizm dąży do przedłużenia hierofanii, tzn. dąży do wprowadzenia *sacrum* do każdej cząstki rzeczywistości, a ostatecznie do umiejscowienia całości w jednym odcinku bytu. Nie jest to tendencja fałszywa, gdyż *sacrum* istotnie dąży do tego, aby się zidentyfikować z rzeczywistością świecką, tzn. dąży do przekształcenia i sakralizacji całej rzeczywistości. [...] Możemy tu jeszcze wspomnieć o jednym – o *dążeniu do ujednolicenia stworzenia i zniesienia wielorakości*, dążeniu, które również jest na swój sposób naśladownictwem działalności rozumu, gdyż rozum dąży do ujednolicenia rzeczywistości, a zatem ostatecznie do zniesienia aktu stworzenia”, przy czym o ile pierwsze z tych dążeń jest w znacznej mierze „produktem sfery podświadomości”, to drugie z nich jest w większym stopniu „produktem sfery świadomości”. Nieco dalej zaś dodaje: „[...] dialektyka hierofanii stale dąży do ograniczenia sfery świeckiej, a nawet do całkowitego jej zniesienia. [...] Z drugiej strony można zauważyć odwrotne dążenie – dążenie do stawiania świętości oporu, który występuje nawet w najgłębszych warstwach przeżycia religijnego. Ambiwalentna postawa człowieka wobec *sacrum*, które jest jednocześnie przyciągające i odpychające, dobroczynne i niebezpieczne, ma uzasadnienie nie tylko w ambiwalentnej strukturze samego *sacrum*, ale i w naturalnych odruchach człowieka znajdującego się wobec transcendentnej rzeczywistości, która jednocześnie pociąga i odpycha z jednakową siłą”²⁶. Jest to nie tylko swoista dialektyka *sacrum* i *profanum*, ale także swoista logika ludzkich zachowań, logika wyznaczająca kierunki, dynamikę i charakter dokonujących się w historii religii i religijności zmian.

Post scriptum

Problem racjonalności i racjonalizacji ludzkich działań i zachowań wprawdzie pojawia się w rozważaniach Eliadego, ale traktowany jest tak, jakby to była kwestia drugorzędna. Traktowany jest w ten sposób nawet

²⁶ Por. tamże, s. 476 i d.

w tych nielicznych miejscach, w których jest on stawiany w sposób wyraźny. Przykładem tego może być krótki punkt rozdziału VIII *Aspektów mitu*, zatytułowany *Racjonaliści i mit* – mowa jest w nim o „długim procesie erozji, na skutek którego mity i bogowie homeryccy utracili przypisywane im pierwotnie znaczenie”, erozji zapoczątkowanej przez filozofów greckich, ale – jak można się domyślać – kontynuowanej przez późniejsze pokolenia filozofów i uczonych²⁷. Do takiego domysłu uprawniają m.in. uwagi pojawiające się w *Traktacie o historii religii*, w szczególności w jego zakończeniu, w którym wskazywane jest fundamentalne zderzenie ludzkiego infantylizmu z działalnością ludzkiego rozumu, „dążącego do ujednolicenia rzeczywistości, a zatem ostatecznie do zniesienia aktu stworzenia”, co w praktyce oznaczałoby albo pokonanie owego infantylizmu, albo przynajmniej nałożenie mu takiego „wędzidła”, że znalazłby się faktycznie pod dyktandem rozumu.

Jakby na to nie patrzeć jest to jednak tylko jeden z istotnych aspektów racjonalizmu i racjonalizacji ludzkich działań i zachowań, aspekt zaledwie zasygnalizowany przez samego Eliadego, a co za tym idzie, pozostawiający szerokie pole dla różnorodnych domysłów i interpretacji. Dotyczy to m.in. tak podstawowej dla tej kwestii kategorii jaką jest pojęcie rozumu. Trudno jest u niego znaleźć w miarę jednoznaczną odpowiedź na pytanie: pod dyktandem jakiego rozumu miałyby się znaleźć ów dziejowy infantylizm? Z pewnością, nie chodzi tutaj o ten rozum, który najlepiej sobie radzi w logice formalnej i w matematyce. W swoich rozważaniach nad religią i religijnością Eliade nie toczy nawet batalii z tak pojętym rozumem, bowiem zdaje się być dla niego oczywiste, że co najmniej od czasów Kanta i Hegla, rozum ten został rozliczony ze swoich osiągnięć, potknięć i ograniczeń oraz odstawiony w końcu tam, gdzie jest jego właściwe miejsce, to jest do nauk formalnych. Pojawiające się na kartach jego rozpraw krótkie i z reguły krytyczne wzmianki na jego temat stanowią potwierdzenie, że pokładanie w nim nadmiernych nadziei traktuje on jako fakt historyczny, a stawanie z nim do kolejnej konfrontacji jako walkę z duchami z przeszłości. Na placu boju pozostaje pozostawia jednak dialektykę i rozum dialektyczny, ale jego natura i struktura była i jest tak skomplikowana i tak zmienna, że już Hegel miał z nim pewne problemy, a Eliade przecież nie podziela ani heglowskiej wiary we Wszechogarniający Rozum (*Weltgeist*), ani jego wiary w Sowę Mądrości, która wylatuje o zmierzchu (i widzi to,

²⁷ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, wyd. cyt., s. 151 i n.

co się inni dostrzegają za dnia), ani nawet jego wiary w nieubłagane tryby historii, które koniec końców doprowadzą dostatecznie dociekliwego i systematycznego filozofa do znalezienia wyjścia z tego labiryntu pytań i wątpliwości jakie nastrocza rzeczywistość. O szukaniu tego wyjścia i uchylaniu kolejnych pytań i wątpliwości, są w gruncie rzeczy wszystkie rozprawy Eliadego. Można nawet powiedzieć, że są one do pewnego stopnia powtórką z heglowskiej *Fenomenologii ducha* oraz z jego *Wykładów z filozofii religii*²⁸. Nie są natomiast i być nie mogą powtórką z jego *Nauki logiki*, a bez tego zwieńczenia filozofii Hegla nie ma mowy o przyjęciu i powielaniu (w mniej lub bardziej udanej formie) jego pojmowania Rozumu i Rozumności, a także – co się zresztą z tym pierwszym bezpośrednio wiąże – jego dialektyki²⁹. Trzeba zatem przyjąć, że mamy tutaj do czynienia nie tylko ze specyficznie pojmowanym rozumem i rozumnością, ale także ze specyficznie pojmowaną dialektyką.

Wskazówki w kwestii tej specyfiki zawierają jego wnioski i uogólnienia pojawiające się przy okazji prezentacji takiej historycznej pary jaką stanowią *sacrum* i *profanum*, pary sił (mocy) usiłujących się wyeliminować i pokazujących na końcu tym, którzy tak jak Eliade obserwują te dziejowe zmagania, że ta druga bez tej pierwszej nie ma racji bytu i musi ostatecznie uznać jej zwierzchność. Jest to oczywiście na swój sposób podejście racjonalne, bowiem ma ono swoją Rację nadrzędną i swoje racje podrzędne (drugiego, trzeciego i dalszych planów), a nawet – tak jak u Hegla – ma swojego Pana i swojego niewolnika. Tyle tylko, że ta Racja nadrzędna i te racje podrzędne są uwikłane w taką różnorodność i różnorodność morfemów (form i kształtów życia ludzkiego), że z reguły trudno się zorientować czy mamy do czynienia z tą pierwszą, czy też z tymi drugimi (i czy w ogóle mamy z nimi do czynienia), a także czy mamy do czynienia jeszcze z Panem, czy też już z niewolnikiem (i czy w ogóle mamy z nimi do czynienia).

Jakąś próbkę tych trudności daje Eliade w podsumowujących *Traktat o historii religii* wnioskach. Najpierw wydaje się, że rola Pana przypisana zostaje tam temu dziejowemu Rozumowi, który dąży do przekształcenia sfery nieświadomości i podświadomości w sferę świadomości, do wyeliminowania sprzeczności, „ujednolicenia rzeczywistości” itd. Natomiast rola niewolnika przypisana została tam temu dziejowemu infantylizmowi,

²⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1965; G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, Warszawa 2006.

²⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, Warszawa 1967.

który całkiem dobrze czuje się w sferze nieświadomości i podświadomości i którego wprowadzie „uwierają” sprzeczności, ale próbuje je pokonać poprzez „przedłużenie hierofanii w nieskończoność, tzn. wprowadzenie *sacrum* w każdą cząstkę rzeczywistości”. Nieco dalej okazuje się jednak, że ów Pan jest jednak ograniczony w swoim myśleniu i działaniu, i – co gorsza – w gruncie rzeczy naśladuje (mniej lub bardziej udolnie) w swoim „pędzie do ujednolicenia, stabilizacji” owego niewolnika. W tej sytuacji zasadne jest postawienie pytania: kto i co jest tutaj Panem, a kto i co jest tutaj niewolnikiem? Czy jest nim ten i to, co stawia opór tej świętości, która występuje nawet w najgłębszych warstwach przeżycia religijnego, czy też ten i to, co ją kultywuje i stara się ją „przedłużyć w nieskończoność”? Czy jest nim ten, kto stara się i w jakiejś mierze jest w małym stopniu spontaniczny, natomiast w znacznym systematyczny, metodyczny i logiczny, czy też ten, kto specjalnie sobie nie ceni tych zużytych już wizytówek racjonalizmu i stawia na to, co spontaniczne – tak jak w „dialektyce hierofanii, która pozwala na spontaniczne i całkowite *odnalezienie* wszystkich wartości religijnych, i to niezależnie od tego, na jakim etapie historii znalazło się społeczeństwo czy indywidualne dokonujące tego odkrycia”. Deklaracja ta kończy rozważania zawarte w *Traktacie o historii religii* i można ją uznać za swoiste wyznanie wiary Eliadego jako badacza religii i religijności.

Wykład VI

Religia i religijność w ujęciu R. Starka i W.S. Bainbridge'a

Rodney Stark (profesor socjologii w Uniwersytecie w Waszyngtonie) oraz William Sims Bainbridge (pracownik National Science Foundation) zaproponowali taką koncepcję religii, w której za głównego stymulatora i regulatora jej racjonalności uznaje się rynek, w możliwie najbardziej dosłownym tego słowa znaczeniu, z takimi jego kategoriami jak popyt, podaż, zysk, strata, wymiana itp. Nawiązują oni bez wątpienia do ujęcia weberowskiego, ale nawiązują krytycznie, w sposób istotny modyfikując to ujęcie. Ich jest jednak punkt wyjścia weberowski. Widoczne jest to m.in. w traktowaniu religii jako istotnego elementu takiego układu społecznego, w którym religijne oraz pozareligijne elementy życia społecznego wzajemnie się warunkują, wyznaczając kierunki, dynamikę oraz charakter zachodzących w społeczeństwie zmian. W ten sposób uznaje się, że nadrzędne racje racjonalizujące religię i religijność mają charakter nie genetyczny, jak sądzili m.in. L. Feuerbach czy K. Marks, lecz funkcjonalny, natomiast części składowe określonych religii (takie jak wiara czy czynności obrzędowe) wypełniają swoje społeczne funkcje (są społecznie racjonalne) dopóty, dopóki nie zmieni się w sposób istotny ich społeczne otoczenie. Istotne znaczenie ma również zerwanie przez nich z tzw. „tradycją «jednoczynnikowych» wyjaśnień fenomenu religii oraz z wiążącym się z nią redukcjonizmem¹.

¹ „Nie dążymy – piszą oni – do ogólności przez redukcjonowanie religii do neurotycznego «złudzenia», jak u Freuda, «opium ludu», jak Marks, czy «samoubóstwiającego się społeczeństwa», jak Durkheim. Redukcje tego typu cechuje zawsze wielki rozмах i brak głębi”. Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, s. 23 i d. Wspólnymi dziełami oby autorów są również: *The Future of Religion. Secularization Revival, and Cult Formation* (New York 1987) oraz *Religion, Deviance and Social Control* (New York 1997).

1. *Credo* rynkowej teorii religii

Credo tego ujęcia religii i religijności jest proste i nieproste zarazem. Proste, bowiem wskazane zostały wyraźnie jej aksjomaty, a nieproste, bowiem tych aksjomatów jest 7 i nie do końca jasne są występujące między nimi związki, zaś dołączone do nich definicje (w sumie jest ich 107) oraz twierdzenia (ponumerowane od 1 do 339) przekonują, że związki te są dosyć złożone. Inaczej zresztą być nie może w sytuacji, gdy Stark i Bainbridge swoją koncepcję religii sytuują w gronie teorii formułowanych przez tzw. twarde nauki społeczne – zaliczają do nich m.in. ekonomię, socjologię i religioznawstwo. Co by się jednak o niej nie powiedziało, należy ona do takich teorii dedukcyjnych, od których wymaga się, aby ich aksjomaty zostały wyraźnie wypisane, podstawowe pojęcia zostały zdefiniowane, zaś najważniejsze teorematy zostały wyprowadzone. Autorzy tej teorii nie tylko próbują sprostać temu wymaganiu, ale także są przekonani, że w pełni je spełniają.

W części wprowadzającej do przedstawienia tej teorii formułują założenia sytuujące się raczej na poziomie metateoretycznym niż teoretycznym – takie jak założenie, iż wcześniejsze teorie religii albo opierały się na błędnych przekonaniach (takich np. jak przekonanie o obumieraniu religii), albo były w zbyt małym stopniu teoretyczne (jak np. koncepcja E. Durkheima czy W. Jamesa, których „materiał teoretyczny zmieściłby się na kilku stronach. Reszta to ilustracje i dygresje”), albo też (jak w przypadku weberystów) usiłowały one formułować typologie oparte na akcydensach – ich zdaniem, „typologie oparte na akcydensach nie sprawdzają się przy tworzeniu klasyfikacji z powodu mnożenia się podtypów”, czego potwierdzeniem jest generowanie trudności w odróżnianiu Kościołów od sekt religijnych². Do tego typu założeń należą również przekonania, że ich teoria jest zgodna z aktualnym stanem wiedzy o religia i religijności („Nie przynosi chwały publikowanie teorii, która została już sfalsyfikowana przez potwierdzone fakty”). W wprowadzeniu tym można znaleźć jeszcze kilka innych metazałożeń, ale mają one już mniejsze znaczenie.

² „Twierdzi się na przykład, że sekta jest mała, a członkostwo w niej jest częściej efektem konwersji niż socjalizacji, że sekta kładzie szczególny nacisk na emocjonalność przeżycia, mniejszą wagę przywiązując do rytuału i obrzędowości [...]”. Por. tamże, s. 29. Takie odróżnianie sekt od Kościołów proponuje Ernst Troeltsch, por. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, wyd. cyt., s. 362 i d.

W części aksjomatycznej odwołują się oni w pierwszej kolejności do szerszej niż teoria religii teorii zachowań ludzkich, a w niej do pojęć *postrzegania*, *działania* oraz *czasu*, w którym to postrzeganie i działanie zachodzi. Pierwszy, „absolutnie fundamentalny” z tych aksjomatów sprowadzają oni do twierdzenia, że „ludzkie postrzeganie i działanie zachodzi w czasie, od przeszłości do przyszłości”³. Do niego dołączają dwie definicje, to znaczy *przeszłości* (na którą składają się okoliczności, które można poznać, lecz na które nie można oddziaływać”) oraz *przyszłości* (na którą „składa się ogół okoliczności, na które można oddziaływać, lecz których nie można poznać”). „Drugi aksjomat jest nieco innym sformułowaniem podstawowego twierdzenia teorii wymiany, teorii warunkowania operacyjnego i mikroekonomii”. Sprowadzają go do twierdzenia, że „ludzie poszukują tego, co uważają za nagrodę i unikają tego, co uważają za koszty”. Do tego dołączają definicję *nagrody* (stanowi ją „wszystko to, w imię czego ludzie gotowi są ponosić koszty”) oraz *kosztów* (stanowi je „wszystko to, czego ludzie starają się unikać”). Z tego aksjomatu wyprowadzają twierdzenie ogólne (teoremat), że „nagrody i koszty mają charakter komplementarny: utracona lub poniechana nagroda jest równoznaczna z kosztem, a uniknięcie kosztów jest równoznaczne z nagrodą” oraz szereg twierdzeń bardziej szczegółowych – np. że „jednostka akceptuje koszty konieczne do uzyskania nagrody”, że „poszukuje sposobów uniknięcia kosztów” itp. Aksjomat trzeci sprowadzają oni do stwierdzenia, że „nagrody różnią się rodzajem, wartością i stopniem ogólności”. Do niego dołączone są: definicje *nagrody wartościowej* oraz *ogólnego charakteru nagród*, twierdzenie ogólne, że „czasami nagrody można osiągnąć mniejszym kosztem niż koszt równoważny poniesieniu nagrody”, oraz kilka twierdzeń bardziej szczegółowych – np. takie, że „z czasem jednostka może uzyskać pewne pożądane przez siebie nagrody za cenę (kosztem) nagród mniej pożądanych”⁴.

Te trzy aksjomaty „tworzą kontekst, który umożliwia zaistnienie ludzkiego działania” oraz sformułowanie aksjomatu czwartego – sprowadza się on do stwierdzenia, że „działanie ludzkie jest pochodną złożonego,

³ Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, wyd. cyt., s. 42 i d.

⁴ W gronie teoretyków wymiany społecznej, na których autorytet powołują się Stark i Bainbridge znajdują się m.in. – z dawniejszych A. Smith (autor *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, dzieła traktowanego jako swoista biblia nowożytnego ekonomizmu), natomiast ze współczesnych – R. Axelor (autor m.in. *Evolution of Cooperation*), G.C. Homans (autor *The Human Group*) oraz G. Lenski (autor *Power and Privilege*).

lecz skończonego systemu przetwarzania informacji, który służy rozpoznawaniu problemów oraz podejmowaniu prób znalezienia właściwych rozwiązań owych problemów”. Do tego dołączona jest definicja *umysłu* („Umysł to zespół funkcji, które sterują działaniem jednostki”), *problemów* („to powtarzające się sytuacje, które wymagają określonego rodzaju inwestycji, kosztów, dla osiągnięcia nagród”), oraz *rozwiązania problemu* (sprowadzone zostało ono do podjęcia takiego działania, które „w świetle dostępnych nam informacji rokuje największe szanse powodzenia” i jego „przeprowadzenia zgodnie z wytyczonym planem, aż do osiągnięcia nagrody”). Do tego dołączonych jest również kilka twierdzeń o różnym stopniu ogólności (w rodzaju: „umysł jest skończony”, a więc „ograniczony określoną liczbą informacji”) oraz kilka deklaracji (w rodzaju: „nie zajmujemy stanowiska w sprawie istnienia duszy”; ale też teoria ich „nie wymaga jej istnienia”).

Szczególnie istotne znaczenie mają natomiast: definicja *wyjaśnień* („Wyjaśnienia to zdania informujące o sposobach uzyskiwania nagród i przyczynach ponoszenia kosztów”) oraz dwa twierdzenia związane z czynnością wyjaśnienia, to znaczy twierdzenie, że „wyjaśnienia to nagrody o pewnym stopniu ogólności”, oraz twierdzenie, że „wyjaśnienia różnią się pod względem kosztów oraz czasu wymaganego do osiągnięcia pożądaney nagrody”. Tworzą one bowiem bezpośredni kontekst dla aksjomatów: piątego (sprowadzonego do twierdzenia, że „dostęp do niektórych poświadanych nagród jest ograniczony, przy czym część z nich po prostu nie istnieje”), szóstego (sprowadzonego do twierdzenia, że „korzystanie z nagród w większości przypadków doprowadza do ich zużycia”) oraz siódmego (sprowadzonego do twierdzenia, że „ludzie poszukują korzystnych współczynników wymiany”). Do tych aksjomatów dołączonych jest szereg definicji oraz twierdzeń o różnym stopniu ogólności – takich m.in. jak definicja *władzy* („Władza to stopień kontroli sprawowanej nad współczynnikiem wymiany”) i twierdzenie, że „władzą można posłużyć się dla akumulacji zasobów, które zapewniają jeszcze większą władzę”. Wszystko to można zaliczyć do szeroko pojętego *credo* rynkowej teorii religii.

2. Rdzeń teorii

Dla sformułowanej na tym aksjomatycznym fundamencie teorii religii szczególne znaczenie ma twierdzenie 14 (mówiące „o braku pożądaney nagrody” i jej „odbieraniu w odległej przyszłości lub w jakimś nieweryfi-

kowalnym kontekście”) oraz definicja 18 mówiąca o *kompensatorach* („*Kompensatory* to zapowiedzi nagrody przedstawione w oparciu o wyjaśnienia, które nie poddają się łatwo jednoznacznej ocenie”) ⁵. Stanowią one bowiem „bezpośredni kontekst” dla rozważań nad magią i religią, a dokładniej, do analizy pełnionych przez nie funkcji społecznych ⁶. W świetle tej teorii pełnią one funkcje mniej lub bardziej ogólnych *kompensatorów* – magia mniej ogólnych („bazujących na założeniach nadprzyrodzonych, lecz na poziomie drobnych, szczegółowych założeń nadprzyrodzonych wtapia się w zwykły obraz świata naturalnego”), natomiast religia bardziej ogólnych („termin *religia* najlepiej zarezerwować dla systemów kompensatorów najbardziej ogólnych”). Do tych twierdzeń dołączona jest m.in. definicja *nadprzyrodzoności* (są to „siły ponad- lub pozanaturalne, które są zdolne zawiesić, zmienić lub zignorować działanie sił fizycznych).

Istotnym elementem w tej części ich teorii jest stwierdzenie istnienia *organizacji religijnych*, ich zdefiniowanie jako „przedsięwzięć społecznych, których podstawowym celem jest tworzenie, podtrzymywanie i wymiana ogólnych kompensatorów o nadprzyrodzonej proveniencji” oraz wskazanie, że przynależności do tych organizacji uzależniana jest od „bilansu nagród i kosztów, których ludzie spodziewają się po swoim w nich uczestnictwie. W bilansowaniu tym mają miejsce zarówno takie działania, w których „wymienia się nagrody mniej wartościowe na bardziej wartościowe”, jak i takie, w których wymienia się „nagrodę o niskiej wartości za kompensator, który obiecuje uzyskanie bardzo wartościowej nagrody” ⁷.

Istotną, ale zróżnicowaną rolę w funkcjonowaniu organizacji religijnych oraz w systemie dystrybuowania i akceptowania nagród odgrywa

⁵ Autorzy tej teorii stwierdzają, że „pojęcie *kompensatorów* ma kluczowe znaczenie dla prezentowanej przez nich teorii religii”, dodając, że owe *kompensatory* „to nieuchwytnie substytuty pożądanых nagród, mające charakter weksła, którego wartość trzeba przyjąć na wiarę”. (tamże, s. 53).

⁶ „Mieści się w niej, sformułowana przez Malinowskiego, głośna teoria magii jako próby wyposażenia człowieka w kompensacyjne poczucie kontroli nad zagrożeniami lub zdarzeniami życiowymi, których nie jest w stanie kontrolować” (tamże). Por. B. Malinowski – *Myth in Primitive Psychology* (London 1926), oraz *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji* (Warszawa 1957).

⁷ „W świetle tej refleksji staje się jasne, że choć pod względem kreowania nagród religie zazwyczaj nie mogą konkurować z niektórymi innymi instytucjami społecznymi, to jednak, w istocie rzeczy i one zapewniają nagrody”. Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, wyd. cyt., s. 62.

władza. Z punktu widzenia autorów tej teorii „władza oznacza kontrolę nad współczynnikiem wymiany”, jednak owa kontrola może mieć zarówno charakter pozytywny, jak i negatywny. Ten pierwszy ma ona w społeczeństwie pluralistycznym, to znaczy takim, w którym „istnieć może wiele rywalizujących ze sobą organizacji religijnych” oraz w których „pojawia się konkurencja ze strony organizacji świeckich na tych obszarach, gdzie w grę wchodzi mniej ogólne kompensatory lub wyraźnie dostrzegalne nagrody”. Wprawdzie autorów tej teorii raczej mało interesują społeczeństwa monokulturowe czy totalitarne, niemniej łatwo się domyśleć, że negatywny charakter władza ta ma przede wszystkim w tych w społeczeństwach, w których społeczną rację bytu ma tylko jedna religia oraz jedna organizacja świecka, a w skrajnych przypadkach (takich jakie stanowiły i stanowią państwa komunistyczne) ta druga eliminuje z życia społecznego tę pierwszą i przejmując jej funkcje.

W dalszej części tych rozważań pojawiają się odwołania głównie do społeczeństw pluralistycznych, to znaczy takich, w których „istnieje wielu dostawców ogólnych kompensatorów”, zaś „możliwość ich wymiany zależy będzie od ich względnej dostępności oraz przewidywanych współczynników wymiany” (twierdzenie 27). Jeśli zatem mówi się o *socjalizacji* jako „rozłożonym w czasie gromadzeniu wyjaśnień dokonywanym drogą wymiany z innymi osobami”, to autorom tej teorii chodzi przede wszystkim o *wolną wymianę*, to znaczy taką, w której poszczególne Kościoły, wyznania i sekty mogą ze sobą na takich samych zasadach konkurować – jak to ma miejsce w USA, gdzie istnieje wiele różnych instytucji religijnych i mają one zagwarantowaną prawnie możliwość oferowania: 1) przynależności do Kościoła; 2) uczestnictwa w obrzędach religijnych; 3) udziału w organizacjach i inicjatywach religijnych; 4) socjalizacji dzieci („która nie ogranicza się tylko do przekazywania kulturalnego i moralnego dziedzictwa, lecz wiąże się również z dostarczaniem nagród w rodzaju uczestnictwa w organizacjach harcerskich i grupach sportowych”).

Ów pluralizm w stylu amerykańskim wyraża się nie tylko w istnieniu w tym kraju wielu różnych instytucji i organizacji religijnych oraz quasi-religijnych, ale także w społecznej akceptowalności zarówno najbardziej liberalnych, jak i najbardziej fundamentalistycznych denominacji protestanckich, oraz w pojawieniu się „w kilku głównych kościołach protestanckich tendencji do tworzenia grup mniejszościowych” nazywanych

sektami⁸. Są one w nich akceptowalne, bowiem tak czy inaczej batalia toczy się o „uzyskanie dostępu do kompensatorów”, a uzyskanie tego dostępu „wymaga chociażby minimalnego powiązania z instytucjami religijnymi”.

To jak przebiega proces socjalizacji, w praktyce zależy od wielu istotnie różniących się jego determinant – takich jak tradycje („Naturalnie, do których adaptują się ludzie w procesie socjalizacji”, „same w sobie są pozostałościami wcześniejszych wymian dokonywanych przez ludzi”) czy wychowanie („osoby, które wychowywały się w sferze oddziaływania instytucji religijnych i regularnie uczęszczają na lekcje religii i do kościoła, przechodzą pełniejszą socjalizację religijną związaną z akceptacją całego systemu doktryn i praktyk”). Autorzy tej teorii kwestionują natomiast potoczne przekonanie, że wiek osób wpływa na ich przekonania religijne. Wprawdzie „dane, którymi dysponują, wskazują na istnienie stałego, pozytywnego związku między starością a wiarą w życie pośmiertne”, jednak „związek ten przestaje być stały, gdy bierze się pod uwagę inne przekonania religijne”. Jedynym odnotowanym przez nich wyjątkiem jest „wpływ starzenia się na prywatną modlitwę”. Tłumaczą to jednak psychologicznie, to znaczy modlitwa pełni funkcję „środka ukojenia”, pragnienia pozbycia się związanego ze starością „ból fizycznego, złego samopoczucia, traumatycznych przeżyć związanych ze śmiercią przyjaciół i najbliższych osób” itd.

W podsumowaniu do tej części rozważań pojawiają się uwagi na temat zalet prezentowanej teorii – takich jak możliwość skorygowania „bardzo prostej teorii deprywacji” – takiej np. jaka pojawia się u apostoła Pawła, który wierzył, że „religia przemawia najmocniej do «słabych tego świata»”. Powołując się na autorytet M. Webera, autorzy tej teorii podkreślają, iż w świetle sformułowanego wcześniej twierdzenia 24 „organizacje religijne służą również za źródło nagród. To z kolei pozwala wyjaśnić zaangażowanie religijne, które nie jest skutkiem deprywacji, lecz wyrazem uprzywilejowania”. Pojawia się tam również podział na „trzy podstawowe wymiary zaangażowania religijnego”, to znaczy – *kościelne* („Znajdujemy tu wszystkie te aspekty zaangażowania religijnego, w których dostrzec można bezpośrednią formę nagradzania jednostki”), *sektowe* („Zawiera on

⁸ Autorzy podają, że „w 1972 roku Stark dokonał klasyfikacji niektórych form zaangażowania religijnego, przypisując je orientacji kościelnej lub orientacji sektowej” (tamże, s. 65). Por. również B. Johnson, *A Critical of the Cherch-Sect Typology*, in: „American Sociological Review”, 28/1963, s. 88 i d.

wszystkie te aspekty zaangażowania religijnego, które odgrywają rolę pocieszenia w obliczu niemożności zdobycia trudno dostępnych nagród”) oraz *uniwersalne* („łączy on te aspekty zaangażowania religijnego, które są zakorzenione w egzystencjalnym doświadczeniu człowieka”). Kolejne części tych rozważań zawierają może nie tyle „ilustracje i dygresje”, co rozwinięcia i konkretyzacje wcześniej przedstawionych twierdzeń.

3. Ewolucja bogów

W części zatytułowanej *Ewolucja bogów* analizują oni „powszechne przekonanie o istnieniu bliskiego związku między naturą społeczeństw i naturą czczonych przez nie bogów”⁹. Zgadza się wprowadzić z generalnym twierdzeniem, że związek taki istnieje (wskazywało na to już wielu filozofów, kulturoznawców, religioznawców i socjologów), jednak uważają, że prawidłowe jego wyjaśnienie wymaga odwołania się do „natury grup i stosunków społecznych”, zwłaszcza uporządkowanych stosunków wymiany nagród, stosunku uzyskiwanych nagród do ponoszonych kosztów, stosunków występujących w związkach partnerskich itd. Kolejne formułowane przez nich twierdzenia dotyczą tych właśnie stosunków, a w wywodach na ich podstawie wnioskiem mówi się m.in. o – „atrakcyjności społecznej” („jest to siła, która skłania ludzi, by z własnej woli nawiązywali stosunki społeczne”) oraz o spodziewanych i czerpanych korzyściach ze związków partnerskich („atrakcyjność opiera się na przewidywanych korzyściach płynących z nawiązania wzajemnych stosunków”). W kolejnych punktach tych wywodów przeprowadzają oni rozróżnienie między *kulturą* i *społeczeństwem* (ta pierwsza to „kompletny zbiór wyjaśnień stanowiących przedmiot wymiany”, zaś to drugie to „zamknięta struktura relacji społecznych”) oraz formułują m.in. twierdzenie, że „każda kultura zawiera w sobie wiele systemów kulturowych, a podejmowane przez niektóre państwa (takie np. jak nazistowskie Niemcy czy Rosja Sowiecka) próby narzucenia obywatelom jednego systemu kulturowego „nigdy nie odniosły pełnego sukcesu, mimo zawłaszczenia aparatu politycznego”¹⁰. W konkluzjach uogólniających stwierdzają oni, że „każde społeczeństwo musi posiadać kulturę”, ale całkowicie prawdopodobna jest

⁹ Por. m.in. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego* (wyd. cyt.); E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, London 1965.

¹⁰ Por. m.in. Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Paryż 1953.

zarówno taka sytuacja, w której dwa różne społeczeństwa mają różne kultury, jak i taka, w której „posiadają ten sam system kulturowy, a nawet tę samą kulturę”.

W dalszej części tych rozważań pojawiają się kolejne generalizacje na temat społeczeństwa i kultury – m.in. w kwestii podtrzymywania występujących w nich stosunków, ich komplikowania i wzbogacania, mierzenia ich złożoności, „ogarniania” tej złożoności przez jednostkę oraz poziomu specjalizacji i specjalności kulturowej. Wyartykułowanie tej ostatniej stanowi asumpt do ponownego podjęcia rozważań nad religią, która w tym ujęciu okazuje się być częścią składową procesu „specjalności kulturowej zorientowanej na dostarczenie ogólnych kompensatorów, które opierają się na założeniach nadprzyrodzonych”. Pojawieniu się religii w społeczeństwie towarzyszyć ma m.in.: 1) „zawłaszczanie nagród, do których dostęp jest ograniczony, przez osoby i grupy dysponujące władzą”; 2) społeczny podział pracy; 3) pojawienie się organizacji społecznych specjalizujących się w dostarczaniu określonego rodzaju nagród; 4) pojawienie się klas społecznych („klasa to grupa ludzi, w różnym wieku i różnej płci, posiadających podobny stopień kontroli nad współczynnikiem wymiany z innymi grupami”) oraz kast społecznych („Kasty można zdefiniować jako silnie endogamiczne klasy oparte na dziedzicznej przynależności członków”)¹¹. „Wzrost, trwanie i zróżnicowanie społeczeństw prowadzą do wyłonienia się państwa” (definiowanego jako organizacja „całkowicie zawłaszczająca kulturowe środki przymusu przez jedną wyraźnie wyodrębnioną grupę”) oraz elit politycznych (są to „osoby, które posiadają monopol na stosowanie środków przymusu”). To odwołanie się do organizacji i osób świeckich ma po pierwsze stanowić uzasadnienie generalnej tezy, że analogiczny proces występuje w przypadku wyłaniania się organizacji religijnych i osób duchownych, po drugie wyłaniania się bogów (ich „narodzin”) ludzkiej wiary w ich moc („Moc bogów mierzy się rozległością ich władzy i kompetencji oraz zasięgiem oddziaływania”), oraz w moc praktyk kultowych (rytuałów).

Ważnym dopełnieniem tych twierdzeń jest uwaga, iż ich teoria „widzi w religii racjonalną działalność człowieka, nie zaś niekontrolowany wybuch głęboko utajonych, irracjonalnych odruchów”. Krótko mówiąc, jeśli

¹¹ „Idziemy tu tropem Webera, nie Marksa. Nie zajmujemy się tym czy pozycja klasowa ma charakter obiektywny, czy subiektywny, ani tym czy klasy posiadają «świadomość», nie opieramy też naszego pojmowania klas na kryteriach ekonomicznych” (tamże, s. 103). Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 366 i d.

racjonalność mierzyć pełnieniem przez czynności religijne funkcji eksplanacyjnych (a taką funkcję mogą one pełnić i niejednokrotnie pełnią), to zdaniem autorów tej teorii w gruncie rzeczy „nie ma różnicy między pluciem na ziemię a modlitwą o deszcz” – o ile oczywiście jedna i druga czynność, w świetle wiary dokonujących ich, skutkuje uzyskaniem dobrych plonów. Stąd tezy ogólne, że „religia wyrasta z ludzkiego sprzeciwu wobec irracjonalności”, a „wierzenia religijne nadają racjonalność rozmaitym zjawiskom, które w przeciwnym wypadku byłyby irracjonalne. Nic dziwnego zatem, że ludzie podejmują racjonalne działania, układając się z bogami. Kiedy znajdą tańszy lub lepszy sposób zdobycia nagrody, zazwyczaj nie szukają jej u bogów”¹². Do tak określonej racjonalności wierzeń i praktyk religijnych dołączone są dwa twierdzenia o wysokim stopniu ogólności – w pierwszym z nich stwierdza się, że „im bardziej złożona religia, tym większa moc bogów”, natomiast w drugim, że „im większa moc wyjaśnień religijnych, tym większa moc bogów, którzy wspierają owe wyjaśnienia”. Dołączone są do niej również dwa twierdzenia o mniejszym stopniu ogólności – w pierwszym z nich stwierdza się, że „im starsze, większe i bardziej kosmopolityczne społeczeństwa, tym większa moc ich bogów”, zaś w drugim, że „starsze, większe i bardziej kosmopolityczne społeczeństwa będą czcić mniejszą liczbę bogów obdarzonych większą mocą”. Potwierdzeniem tego są wielkie religie, które „uważa się za monoistyczne”, to znaczy judaizm, chrześcijaństwo i islam.

4. Kapłani i magowie

W części *Teorii religii* zatytułowanej *Kapłani i magowie* autorzy tej rozprawy wprowadzają – jak to sami żartobliwie mówią – „religię do katedr”, to znaczy analizują specjalności religijne oraz specjalistów religij-

¹² Myśl tę, w sposób najbardziej klarowny, wyraził Melford Spiro: „System religijny jest przede wszystkim systemem poznawczym, tzn. składa się z szeregu, wyrażanych wprost lub pośrednio, twierdzeń dotyczących wybranych aspektów świata, które uznaje się za prawdziwe. Niewątpliwie wiele z tych twierdzeń spotyka się z akceptacją, ponieważ chcą oni, aby okazały się prawdziwe. [...] Tak czy inaczej, zarówno przyjemne, jak i nieprzyjemne wierzenia trwają nadal, ponieważ, z braku innych wyjaśnień, pełnią one funkcję eksplikacyjną, tzn. tłumaczą oraz nadają znaczenie i strukturę zjawiskom w inny sposób niewytłumaczalnym, pozbawionym znaczenia i nieuporządkowanym”. Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, wyd. cyt., s. 111. Por. również: M. Spiro, *Religion and the Irrational*, Vol. II, in: *Symposium on New Approaches to the Study of Religion*, New York 1964.

nych. W świetle ich stanowiska, „religia jest odrębną specjalnością kulturową”, zaś kapłani i magowie „odrębnymi specjalistami”, to znaczy osobami, którzy „specjalizują się w produkcji i wymianie kompensatorów o dużym stopniu ogólności, opartych na założeniach nadprzyrodzonych”. Taka jest ich funkcja społeczna i taka jest ich racja społecznego i kulturowego funkcjonowania. Natomiast to, jak wypełniają tę funkcję zależy nie tylko od nich samych (ich mocy), ale także od wielu innych sił sprawczych – takich jak charakter kultury i społeczeństwa, w którym oni funkcjonują („Im bardziej kosmopolityczny stosunek do kultury religijnej prezentuje dane społeczeństwo, tym mniejszą wartość rynkową posiadają wszelkie występujące w nim kompensatory”), czy istnienie w danym społeczeństwie jednej monopolistycznej lub też wielu konkurujących ze sobą organizacji religijnych („W ślad za powstaniem państwa w społeczeństwie pojawia się zwykle jedna dominująca organizacja religijna, pod warunkiem, że państwo ma charakter represyjny”). Tak czy inaczej w momencie pojawienia się specjalistów religijnych w społeczeństwie pojawia się wyraźny podział na tych, którzy są wytwórcami i dostawcami „nagród opartych na przesłankach nadprzyrodzonych” oraz tych, którzy są ich klientami (konsumentami tych nagród). Ci pierwsi są wytwórcami i dostawcami m.in. norm (zasad) postępowania, które wpajane tym drugim „powinny służyć interesom bogów; mogą one jednak zostać pomyślane w ten sposób, by służyły interesom specjalistów (przysparzają dodatkowych nagród specjalistom religijnym)”¹³.

Wyodrębnione wątki w tej analizie stanowią: 1) magia i magowie – ta pierwsza od religii różni się tym, że „ogranicza się do mniej ogólnych kompensatorów (np. „obiecuje wyleczenie z choroby”, podczas gdy religia obiecuje pokonanie śmierci), natomiast magowie to „specjaliści kulturowi, których głównym zadaniem jest dostarczenie szczegółowych kompensatorów”; oraz 2) podział na „dobrych bogów, złych bogów i półbogów” – autorzy tej teorii odwołują się w nim zarówno do podziału na magię i religię (która „w wyniku ewolucji dochodzi do idei jednego wszechmocnego boga”), jak i do „wyjaśnień, które zakładają racjonalne postępowanie bogów”; „Racjonalność wyraża się w konsekwentnym i celowym ukierun-

¹³ „Socjologowie i zwykli ludzie przez długi czas wierzyli, że religia służy dobru człowieka, nawet jeśli czasami sprzeciwia się pewnym naturalnym ludzkim skłonnościom. Twierdzenie 80 wyjaśnia, że często jest tak w istocie, choć ostatecznie wszystko sprowadza się do tego, że specjaliści religijni przez utrzymywanie regularnych wymian z wieloma klientami dążą do zapewnienia sobie nagród” (tamże, s. 129).

kowanym działaniu”, a „podział świata nadprzyrodzonego na dwie sfery – dobra i zła – przyczynia się do stworzenia racjonalnego wizerunku bogów”¹⁴. Z tych podziałów oraz generalizacji wyprowadzają oni co najmniej kilka zaskakujących wniosków – np. taki, że „purytanizm, który wraz z szatanem stracił nadprzyrodzonego wroga, jest postawą mniejszości w zaawansowanym stadium procesu prowadzącego do upadku organizacji lub tradycji religijnej”, czy stwierdzenie, że „dla wielu księży, którzy stracili poczucie kontaktu z osobowym Bogiem, nagłe zaangażowanie się w działalność społeczną oznaczało niekontrolowany i niebezpieczny powrót w obszar działania magii”. Oba wnioski stanowią polemikę ze stanowiskiem M. Webera, który uważał, iż purytyzm był wprawdzie postawą mniejszości, ale mniejszości, która okazała się najbardziej zaradna gospodarczo i potrafiła tak się zorganizować, że przejęła wiodącą rolę w kapitalizmie, natomiast zaangażowanie w działalność społeczną nie tylko nie oznacza powrotu do magii, ale wręcz oznacza zerwanie z nią, a ściślej odczarowanie wykreowanego przez nią świata kultury.

5. Sekty i kultury

Sekty i kultury autorzy tej teorii religii zaliczają to tzw. „ruchów odszczepieńczych”. W kwestii odróżnienia tych ruchów od Kościołów powołują się zarówno na stanowisko Ernsta Troelscha, jak Richarda Niebuhr, który koncepcji pojawiania się tych ruchów nadał rangę „autentycznej teorii naukowej”. Kwestionują oni jednak trafność tej teorii, bowiem opiera się ona w znacznej mierze na sfalsyfikowanym już założeniu, iż główną przyczyną schizm w kościołach są interesy klasowe¹⁵. Swoją teorię powstawania „odszczepieńczych ruchów religijnych” opierają oni na „ogólnym pojęciu władzy, przez którą rozumieją stopień kontroli sprawowanej nad współczynnikami wymiany”. Ich zdaniem, do wyjaśnienia „mechanizmu powstawania schizmy nie wystarczy odwołać się do „rozczarowania osoby pozbawionej władzy” czy też – jak to proponował Benton Johnson –

¹⁴ „Dobro i zło stanowią zatem odzwierciedlenie logicznych pobudek, jakimi mogą kierować się bogowie – więcej dawać niż brać lub więcej brać niż dawać. Bóg, który kieruje się jedną z tych zasad, jest bardziej racjonalny od boga, który kieruje się obiema zasadami równocześnie. Postępowanie tego drugiego musi zostać uznane za wewnętrznie niespójne, a zatem nieprzewidywalne” (tamże, s. 146).

¹⁵ Por. H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929.

do „kategorii *napięcia* pojawiającego się w relacjach między organizacją religijną i otaczającym ją środowiskiem socjokulturowym”¹⁶. „Należy iść dalej, szukając odpowiedzi na pytania o przyczyny rozczarowania, źródła mobilizacji i pochodzenie przywódców niezbędnych przy tworzeniu ruchów sektowych i kościelnych”. Rzecz jasna, idą oni dalej, wskazując m.in. na pojawienie się dewiacji („dewiacja to odstępstwo od norm kulturowych”) i „dewiacyjnych organizacji” (stanowi ją „ruch kultowy opierający się na nowych wierzeniach i praktykach religijnych”) oraz schizmatycznych („odszczepieńczych”) i nieschizmatycznych dewiacyjnych grup religijnych. „Te nieschizmatyczne dewiacyjne grupy religijne dzielą się na dwa typy. Pierwsze z nich reprezentują *innowację kulturową*. Choć w wierzeniach, systemie wartości, symbolice i praktykach takiej grupy może pojawić się wiele znanych składników kultury religijnej, jest w nich coś, co wyróżnia je w sposób szczególny” i co sprawia, że nazywana się je *kultami* – jest to zerwanie „w zdecydowany sposób z tradycją religijną danej kultury”.

Kultami religijnymi zajmują się oni obszerniej w kolejnej części swoich rozważań. Wcześniej jednak przeprowadzają szczegółową analizę takich schizmatycznych ruchów religijnych, które zaliczają do sekt. Stwierdzają tam m.in., że ich członkowie „będą zwykle zadowoleni ze wzrostu napięcia w stosunkach ze środowiskiem zewnętrznym”, oraz że wraz ze „wzrostem zapotrzebowania (oraz liczby chętnych) na efektywne kompensatory, nasila się również tendencja do tworzenia sekt”. W podsumowaniu do tej analizy wskazują oni w jakich okolicznościach może dochodzić zarówno do przekształcenia się „odszczepieńczych ruchów religijnych” sekty, jak i do „utworzenia odszczepieńczego ruchu kościelnego oraz podają przykłady takich ruchów religijnych”¹⁷.

¹⁶ Por. B. Johnson, *A Critical Appraisal of the Church-Sect Typology*, in: „American Sociological Review”, 22/1963, s. 88 i n.

¹⁷ Jednym z tych przykładów jest „schizma, która podzieliła kwakrów z Pensylwanii w 1827 roku. Część z nich zdobyła wysoką pozycję w środowisku świeckim, nawiązując z nim liczne kontakty, i domagając się od sekty szybkiego złagodzenia napięcia w stosunkach z otoczeniem. Pozostałym powodziło się gorzej; posiadali mniejszy majątek, niższy status społeczny i mniej kontaktów ze środowiskiem zewnętrznym od przedstawicieli frakcji «kościelnej». Uważając się za pokrzywdzonych, dążyli do przywrócenia wcześniejszych, bardziej napiętych stosunków z okresu «pionierskiego», w końcu zaś oderwali się od reszty grupy, tworząc sektę Hicksite”. Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, wyd. cyt., s. 189 i n.. Por. również: R. Doherty, *The Hicksite Separation*, New Brunswick, New Jersey 1967.

W części poświęconej kultom religijnym przedstawiają oni „trzy modele innowacji kulturowej: *model psychopatologiczny*, *model przedsiębiorczości* i *model ewolucji subkulturowej*”. W pierwszym z nich role wiodące (założycieli i przywódców kultów) odgrywają „osoby cierpiące na różnego typu choroby psychiczne”, a nawet znajdujące się „w stanie ostrej psychozy”, która sprawia, że stwarzają sobie nowy zestaw kompensatorów, aby zaspokoić własne potrzeby”, w tym wizje i halucynacje. Skupiają oni wokół siebie „wielu członków społeczeństwa dotkniętych problemami podobnymi do tych, z którymi borykał się pierwotnie założyciel kultu”; „borykał się”, bowiem „założyciel może przynajmniej częściowo uwolnić się od swojej choroby, ponieważ stworzone przez niego kompensatory uzyskują aprobatę innych osób, a on sam otrzymuje od swoich wyznawców prawdziwe nagrody”. W drugim z tych *modeli* kultury jawią się jako „przedsięwzięcia komercyjne, w których działalność polega na dostarczaniu klientom produktu i inkasowania zań zapłaty”, zaś ich założyciele jako „przedsiębiorcy” („Do rozpoczęcia działalności skłania ich często świadomość płynących z niej korzyści...”). Warunkami powodzenia w tym interesie są zarówno „umiejętności i doświadczenie” jego inicjatorów i realizatorów, jak i wytwarzanie takich nowych kompensatorów, które znajdują klientów¹⁸. Trzeci z tych *modeli* – *ewolucji subkulturowej* – „pod wieloma względami stanowi rozwinięcie pierwszych dwóch”, bowiem z jednej strony odwołuje się do zjawiska takiej *implozji społecznej*, w wyniku której pojawia się zwarta, zamknięta grupa oderwana do reszty społeczeństwa”, z drugiej natomiast do fabrykowania i wewnątrzgrupowego wymienia nagród i kompensatorów. „Nie oznacza to jednak, że członkowie grupy przejawiają wyraźne tendencje psychopatologiczne bądź świadomie fabrykują kompensatory, aby dzięki wymianie uzyskać za nie cenne nagrody”. Oznacza to natomiast m.in., że uczestnicy tej wymiany są samowystarczalni w zakresie wytwarzania i konsumowania kompensatorów – tworzą zamkniętą grupę społeczną, a „im bardziej zamknięta grupa społeczna, tym łatwiej stwarzać jej i podtrzymywać kompensatory za pośrednictwem wy-

¹⁸ „Pomysły na nowe kompensatory można czerpać z dowolnych doświadczeń kulturowych i prywatnych, ale wprawny przedsiębiorca postępuje z nowymi produktami ostrożnie i wprowadza je na stałe do swojego kultu jedynie wówczas, gdy rynek zareaguje na nie korzystnie” (tamże, s. 209). Autorzy tej teorii podają tam przykłady takich „wprawnych przedsiębiorców”. W tym gronie znajduje się założyciel tzw. Kościoła Scientologicznego Ron L. Hubbard („otrzymywał pod koniec lat pięćdziesiątych od samych tylko członków waszyngtońskiego oddziału Kościoła Scjentologicznego 25 000 dolarów rocznie”). Por. P. Cooper, *The Scandal of Scientology*, New York 1971.

mian wewnątrzgrupowych". „Jeśli proces tworzenia kompensatorów trwa przez dłuższy czas, doprowadzi on do powstania nowego systemu kompensatorów", który z kolei doprowadzi (wcześniej lub później) do *ewolucji grupy* („zmiany kulturowej")¹⁹.

Ostatni z tych *modeli* stanowi podstawę sformułowania przez autorów tej teorii przynajmniej kilku twierdzeń ogólnych – takich m.in. jak „twierdzenie 189" („Kulty magiczne przekształcają się zwykle w kulty religijne, jeśli uczestnicy utrzymują ze sobą długotrwałe stosunki"), „twierdzenie 190" („Grupa zaangażowana w kumulacyjne tworzenie kompensatorów doświadcza implozji społecznej"), „twierdzenie 194" („Jeżeli społeczeństwo nie karze za innowacje religijne, działające w nim niewielkie sekty zwykle przekształcają się w kulty" czy też nienumerowanych twierdzeń, że „kulty, podobnie jak sekty, utrzymują dosyć napięte stosunki z otoczeniem" i „mogą dostarczyć efektywniejszych kompensatorów niż organizacje, których stosunki ze środowiskiem społecznym są unormowane", a mogą to uczynić nie tylko w ekstremalnych sytuacjach społecznych (takich jak „wojny, głód, klęski żywiołowe, załamanie gospodarcze"), ale także w całkowicie normalnych (standardowych), ale już bardzo zrutynizowanych („skonwencjonalizowanych"). Stąd kolejne (208) twierdzenie ogólne, że „w każdym społeczeństwie istnieje spora liczba potencjalnych wyznawców całkowicie nowych kultów" lub też – szerzej rzecz ujmując – potencjalnych klientów innowacyjnych kompensatorów.

W kolejnej części tych wywodów Stark i Bainbridge próbują odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego ludzie przyłączają się czasami do grup religijnych wysokiego napięcia". W odpowiedzi tej odwołują się zarówno do swoich wcześniejszych ogólnych twierdzeń i teorii (takich jak „teoria konfliktu, teoria kontroli i teoria zróżnicowanych powiązań), jak i formułują nowe, bardziej szczegółowe, dotyczące takich kwestii jak: „pozytywna samoocena", „niska samoocena", „nawrócenie" czy taka afiliacja do grupy religijnej, która „postrzegana jest jako pozytywna wewnętrzna przemiana natury i wartości danej osoby". Przy tej okazji przywołują oni m.in. – „model Loflanda-Starka" (nazywany „teorią nawrócenia na perspektywę dewiacyjną"), „teorię dewiacji kulturowej" Trávisa Hirschiego (w świetle której „dewiant podporządkowuje się standardom zachowań nieakcepto-

¹⁹ „Choć nie potrafimy podać wzorów pozwalających obliczyć szybkość przebiegu zmiany kulturowej, same pojęcia *szybkości* i *przebytego dystansu kulturowego* mają bez wątpienia swoje realne znaczenie". Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, wyd. cyt. (tamże, s. 226).

wanych przez większą lub silniejszą część społeczeństwa”), teorię „napięcia-deprywacji-konfliktu” Glocka i Starka oraz pojęcie „relatywnej deprywacji Teda Gurra („Mianem relatywnej deprywacji określa się dostrzeganą przez ludzi niewspółmierność ich oczekiwań i możliwości”)²⁰. Dołączają do tego oczywiście swoje twierdzenia i definicje – w tym twierdzenie: 215 („Ofiara wymiany opartej na wymuszaniu będzie poszukiwała środków umożliwiających uwolnienie się od przymusu jej dokonywania”), 217 („Ofiary represyjnego państwa będą skłonne przystępować do ruchów religijnych wysokiego napięcia, jeżeli państwo okaże się wystarczająco silne, aby zdławić przewrót polityczny”), 219 („Osoby zainteresowane osiągnięciem ograniczonych istniejących nagród, lecz pozbawione społecznej władzy potrzebnej do ich zdobycia, będą skłonne przystępować do sekt, jeżeli ich społeczeństwo posiada dominującą tradycję religijną cieszącą się poparciem elity”) oraz 220 (mówiące o analogicznych motywach przystępowania do kultów, ale w warunkach, gdy „ich społeczeństwo nie posiada dominującej tradycji religijnej cieszącej się poparciem elity”). Tak czy inaczej, podstawą tej afiliacji są: napięcie, deprywacja i konflikt, zaś o tym czy w ich efekcie pojawiają się sekty, czy też kulty decyduje szereg okoliczności społecznych i kulturowych, w szczególności to czy jest to społeczeństwo kosmopolityczne, czy też posiadające „dominującą tradycję religijną”²¹.

Istotnym dopełnieniem tych rozważań nad „ruchami odszczepieńczymi” jest próba odpowiedzi na pytanie o „czynniki, które rozstrzygają o losach nowego ruchu religijnego”. Niektóre z nich – takie jak poziom napięcia czy środowisko socjokulturowe – zostały już wymienione wcześniej. Natomiast w części zatytułowanej *Ewolucja ruchów religijnych* wskazują oni na takie czynniki jak „dążenie nowej grupy wysokiego napięcia do zerwania relacji społecznych ze światem zewnętrznym i stworzenie grupy zamkniętej” („Im bardziej zamknięta grupa społeczna, tym łatwiej stwarzać jej i podtrzymywać kompensatory za pośrednictwem

²⁰ Por. J. Lofland, R. Stark, *Becoming a world saver: A theory of conversion to a Deviant perspective*, in: „American Sociological Review” nr 30/1965; Ch. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965; T. Hirschi, *Causes of Delinquency*, Berkeley 1969; T. Gurr, *Why Men Rebel*, Princeton 1970.

²¹ „W społeczeństwach, które posiadają dominującą tradycję religijną, kultury należą do rzadkości, a te, które istnieją, utrzymują znaczny poziom napięcia w stosunkach z otoczeniem. W społeczeństwach, które nie posiadają dominującej tradycji religijnej, działa wiele kultów, a dewiacja religijna zwykle nie podlega karze”. Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, wyd. cyt., s. 297 i d.

wymian wewnątrzgrupowych”) czy pojawienie się różnych strategii działania sekt i kultów religijnych, takich jak: „wycofanie się z nieprzyjaznego środowiska” (taką strategię przyjęli m.in. mormoni), przyjęcie strategii działania typowej dla tajnych, konspiracyjnych organizacji lub przyjęcie strategii mieszanej (przyjmują ją „fasadowe organizacje, zakładane przez dewiacyjne ruchy kultowe dla stworzenia podwójnej lub wielowarstwowej struktury społecznej”)²².

Los każdej organizacji religijnej, w tym Kościołów, sekt i kultów, „zależy w dużej mierze od losów poszczególnych jej członków”, a tutaj do głosu dochodzi niejednokrotnie przypadkowość („Słowo *przypadkowy* odnosi się do nieznanych i niepoznawalnych przyczyn naturalnych”). Nie oznacza to jednak, że nie można sformułować żadnej racjonalnie uzasadnionej generalizacji – np. w kwestii ewaporacji społecznej („ewaporacja społeczna polega na odchodzeniu z grupy tych członków, których sytuacja ulega pogorszeniu”) czy też „regresji w stronę przeciętnej”; „Gdybyśmy chcieli ująć to w terminach statystycznych, moglibyśmy powiedzieć, że przypadki skrajne regresują na ogół w stronę wartości przeciętnej” (w tym przypadku, kompensatorów o przeciętnej wartości), zaś sama „regresja przyczynia się do zmniejszenia napięcia w stosunkach między grupami religijnymi wysokiego napięcia a ich środowiskiem socjokulturowym”. Do tych generalizacji dołączonych jest kilka stwierdzeń należących do tzw. wiedzy potocznej (w rodzaju: „sekty i kultы są z początku stosunkowo niewielkie”) oraz kilka takich, które stanowią rdzeń rynkowej teorii religii – takich np. jak twierdzenie 294 („W warunkach rynkowej konkurencji pewna część organizacji religijnych wysokiego napięcia będzie się dynamicznie rozwijać; większość jednak straci na znaczeniu”) czy twierdzenie 302 („Jeżeli ruchy religijne mają się rozwijać, muszą znaleźć sposób na zwiększenie przywiązania, inwestycji i przyjemności dostępnych za sprawą uczestnictwa w ruchu”).

6. Niestandardowa teoria sekularyzacji

W części zatytułowanej *Sekularyzacja, odrodzenie i eksperyment* autorzy tej teorii polemizują z tezą o „nadchodzącej śmierci religii” lub też – co na to samo wychodzi – z postawieniem znaku równości między proce-

²² Por. R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, New York 1984; H. White, *Chains of Opportunity*, Cambridge 1970.

sami sekularyzacji a „całkowitym upadkiem wszelkich religii”. Ich zdaniem, „sekularyzacja oznacza transformację, a nie jej unicestwienie”, a ściślej, takie procesy, w których dochodzi do takich „przemian religii niskiego napięcia w specjalności kulturowe” (za które uznają oni Kościoły), w których organizacje religijne tracą władzę („Sekularyzacja to stopniowa utrata władzy przez organizacje religijne”). Odpowiadając na pytanie o socjokulturowe uwarunkowania tego procesu, wskazują oni na kosmopolityczny i pluralistyczny charakter tych społeczeństw, w których ów proces występuje („W kosmopolitycznym, pluralistycznym pod względem religijnym społeczeństwie przybysz ma szansę nawiązać kontakty społeczne z wieloma osobami, bez względu na ich przynależność religijną”) oraz „mobilność społeczną i przestrzenną” („W społeczeństwach kosmopolitycznych mobilność społeczna i przestrzenna przyczynia się zwykle do zerwania więzów przynależności religijnej”)²³.

W państwach, w których istnieje „monopol polityczny” lub też – co na to samo wychodzi – „w państwach represyjnych”, istotną rolę odgrywa taka polityka, w której może występować zarówno szukanie przymierza z religią („jest to jednak ryzykowne, ponieważ religia będzie zmierzała do ograniczenia władzy państwa”), jak i zwalczanie religii lub przynajmniej takie „ograniczanie jej wpływów, aby nie mogła stać się w przyszłości jej zwycięskim rywalem”. W drugim z tych scenariuszy państwo szuka (i niejednokrotnie znajduje) sojusznika w nauce. Przykład państwa radzieckiego pokazuje, że do tego sojusznika państwo represyjne podchodzi również nieufnie²⁴.

Tym różnie przebiegającym w różnych społeczeństwach procesom sekularyzacji towarzyszą różnie przebiegające procesy religijnego odrodzenia. Generalnie, „sekularyzacja otwiera epokę odrodzenia i eksperymentu”, a nawet „na krótką metę sprzyja rozwojowi ruchów sektowych” („nowe sekty powstają na gruzach Kościołów”), jednak „przewaga sekt nad Kościołami występująca na wczesnych etapach sekularyzacji nie trwa

²³ Por. A.F.C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York 1966; B. Willson, *Sects and Society*, Berkeley 1961.

²⁴ „Jedną ze strategii, jakie stosuje państwo radzieckie, aby ciągnąć korzyści z nauki, minimalizując zarazem związane z nią niebezpieczeństwa, jest geograficzna i społeczna izolacja nauki. Od dziesiątków lat miasta akademickie buduje się w specjalnie wydzielonych strefach, a nazwiska kierowników najważniejszych programów badawczych utrzymuje się w tajemnicy [...]” (tamże, s. 364). Por. Z. i R. Medvedev, *A Question of Madness*, New York 1971.

wiecznie” i w dłuższej perspektywie okazuje się, że „postęp kulturowy sprzyja ostatecznie rozwojowi ruchów kultowych”, w które w zsekularyzowanych społeczeństwach przekształcają się również sekty”. Proces ten występuje zarówno w państwach liberalnych, jak i totalitarnych (czego przykładem jest „hitlerowski poganizm”), ale w pierwszych z nich ma bardziej dynamiczny charakter niż w drugich. Potwierdzeniem tego są dla Starka i Bainbridge’a Stany Zjednoczone i inne „nierepresyjne kraje przemysłowe”, w których do „afiliacji religijnej zachęca wolny rynek wiar”²⁵.

Post scriptum

Autorzy tej teorii religii i religijności bardzo rzadko operują pojęciem *racjonalności* i jego pochodnymi. Być może jest to podyktowane faktem, że M. Weber, do którego oni świadomie nawiązują i z którym w niektórych kwestiach polemizują, używał tego pojęcia nader często i w tak różnych znaczeniach, że można by mu zasadnie postawić zarzut co najmniej braku konsekwencji w jego używaniu. Być może jednak uznali oni, że nie ma co mówić o oczywistościach, a w tym przypadku taką oczywistością jest to, że przedstawiona przez nich ogólna teoria religii stanowi wręcz klasyczny system aksjomatyczno-dedukcyjny, to znaczy, formułowana jest ona według takiego schematu, w którym z kilku prostych założeń (aksjomatów, traktowanych jako racje konieczne, dostateczne, determinujące i wystarczające), wyprowadza się dedukcyjnie szereg twierdzeń o różnym stopniu ogólności (teorematów, traktowanych jako ich logiczne konsekwencje). Tak formułowano w przeszłości teorie naukowe w tych dyscyplinach, które znajdowały się na odpowiednim do tego stopniu rozwoju, to znaczy przekraczały próg obserwacji, rejestracji, opisu i (ew.) systematyzacji opisanych zjawisk oraz podejmowały próby ich wyjaśnienia i różnego rodzaju przewidywań (diagnoz, prognoz i postgnoz).

Pojawia się pytanie, i to pojawia zarówno na początku, jak i na końcu prezentacji tej teorii, czy socjologia w ogóle, a socjologia religii w szczególności, znajduje się, czy też nie znajduje na takim stopniu rozwoju, aby można było w niej formułować spełniające wszystkie formalne wymogi

²⁵ „Osoby, które potrzebują religii wysokiego napięcia, nie mają [w tych krajach – uwaga własna] trudności z jej znalezieniem, ci którzy potrzebują jedynie nieprecyzyjnego ogólnego poczucia nadziei i wspólnoty, oferowanego przez denominacje niskiego napięcia, mają w czym wybierać”. Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, s. 378 i n.

teorie aksjomatyczno-dedukcyjne? Jej autorzy zapewniają, że „socjologia dojrzała już do poważnych teoretycznych przedsięwzięć” i spełnia te wymagania, zaś w części kończącej te rozważania dodają, że wymogi te spełnia również socjologia religii, czego potwierdzeniem jest [...] ich teoria, w której „tak łatwo udało się im wydedukować tak wiele faktów znanych z najlepszych wcześniejszych prac z tej dziedziny”. Uspakają ich również to, że teoria ta wyrasta z kilku zupełnie oczywistych zasad dotyczących ludzkich zachowań i interakcji społecznych; „Wydaje się, że twierdzenia te rozumie każdy normalny dorosły człowiek. Postaraliśmy się tylko wyrazić je w sposób jasny i systematyczny, a następnie pokazać wielość i złożoność wynikających z nich konsekwencji”²⁶.

Można się generalnie zgodzić z tym, że ich wyłożenie rynkowej teorii jest jasne i w znacznej mierze systematyczne. Można się również zgodzić z tym, że generalnie trzymają się zasad formułowania teorii aksjomatyczno-dedukcyjnych, w tym zasady oczywistości. Problem jednak w tym, że – jak pokazują późniejsze losy takich teorii – do zagwarantowania im prawdziwości nie wystarczyło ani przyjęcie „kilku zupełnie oczywistych zasad”, ani też przekonanie o ich oczywistości tych, którzy je przyjmowali. Nie wystarczyła zresztą do tego również możliwość wyprowadzenia „wielu i złożonych konsekwencji” (wniosków). Okazywało się bowiem niejednokrotnie, że to, co było „zupełnie oczywiste” dla jednych uczonych, nie było tak oczywiste dla innych. Co więcej, albo przeciwstawiali oni tym oczywistościom swoje oczywistości, albo kwestionowali samą zasadę oczywistości, albo też stawiali pod wielkim znakiem zapytania również inne zasady teorii aksjomatyczno-dedukcyjnych.

Dobrym przykładem takiego oponenta jest przywoływany przez nich w początkowych partiach prezentacji tej teorii Adam Smith; ich zdaniem, „już w 1776 roku opublikował on teorię dedukcyjną, z której wywodzą się wszystkie współczesne wersje teorii wymiany w socjologii, psychologii i ekonomii”²⁷. Chodzi oczywiście o *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Przypomnę zatem, że powtórzył w nim swoją sformułowaną w *Teorii uczuć moralnych* (1759) tezę, iż ludzie, dążąc do własnej korzyści, „prowadzeni są niewidzialną ręką” i „często bezwiednie i nieświadomie” przyczyniają się nie tylko do własnego dobra, ale także dobra społeczeństwa. W każdym przypadku u podstaw tego dobra powinna znaj-

²⁶ Tamże, s. 380.

²⁷ Por. tamże, s. 25.

dować się praca – w przeszłości jednostkowa, ale w miarę upływu czasu w coraz większym stopniu zbiorowa, aż do osiągnięcia takiego punktu, w którym na owo dobro pracuje większa część narodu²⁸. W przeszłości o efektywności pracy stanowiły głównie kompetencje zawodowe poszczególnych osób. Jednak w miarę upływu czasu coraz większą rolę zaczął odgrywać społeczny podział pracy oraz warunki do „wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą”. Docelowym punktem tych zmian społecznych jest taka sytuacja, w której „każdy człowiek żyje dzięki wymianie, czyli staje się w pewnej mierze kupcem, a samo społeczeństwo staje się właściwie społeczeństwem prowadzącym handel”²⁹. Dla zaistnienia i utrzymania tej sytuacji potrzebny jest system „doskonałej wolności”, to znaczy taki, który z jednej strony pozwala na rozwój „naturalnej skłonności ludzkiej” do bogacenia się, natomiast z drugiej sprawia, że owo bogacenie się nie odbywa się samolubnie, to znaczy kosztem tych, którzy mają swój udział w wytworzonych dobrach, ale z różnych względów nie mają istotnego wpływu na ich podział – w szczególności dotyczy to tzw. prostych ludzi, czyli tych wszystkich, którzy wykonują prace najemne i żyją z płacy, którą otrzymują od pracodawców.

Przynajmniej niektóre z tych twierdzeń traktowane były później, zwłaszcza przez ekonomistów o orientacji liberalnej, jako swoiste aksjomaty, a nawet dogmaty nowoczesnej ekonomii. Jednak nawet pobieżna lektura tego fundamentalnego dzieła Smitha pozwala się zorientować, że jego autor jedne z nich traktował jako wielce prawdopodobne hipotezy, natomiast inne jako postulaty, czy wręcz życzenia tej części społeczeństwa, która chciałaby efektywnie pracować i korzystać z efektów swojej pracy – jednak ukształtowany przez wielowiekową tradycję układ sił społecznych sprawiał, że życzenia te nie mogły być w pełni zrealizowane. Krótko mówiąc, autor *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* sformułował wprawdzie teorię dedukcyjną, ale nie aksjomatycznie, lecz hipotetyczno-dedukcyjną, to znaczy taką, w której założenia bazowe traktuje się jako takie hipotezy, które wprawdzie nie wykluczają kontrprzypadków, ale zakłada się, że będą one coraz radsze i w końcu będą stanowiły jedynie

²⁸ W *Badaniach* pisał, iż „bogactwo każdego narodu zależy od dwóch okoliczności: po pierwsze od umiejętności, sprawności i znanstwa, z jakim swą pracę zazwyczaj wykonuje; po drugie, od stosunku liczby tych, którzy pracują użytecznie, do liczby tych, którzy tego nie czynią”. Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. I, wyd. cyt., s. 3.

²⁹ Por. tamże, s. 31.

potwierdzenie ogólnej reguły. Zmienia to oczywiście wartość opisową, wyjaśniającą i przewidywczą takiej teorii, to znaczy, nie może ona być traktowana – w odróżnieniu od teorii aksjomatyczno-dedukcyjnej – jako teoria uniwersalna; w takim sensie tego słowa, w jakim za uniwersalne mogą uchodzić teorie nauk ścisłych. Stark i Bainbridge są oczywiście przekonani, że ich teoria ma charakter uniwersalny, to znaczy odnosi się do przemian religijnych („zmian w rodzaju i charakterze organizacji i ruchów religijnych, przypływów i odpływów wiary i entuzjazmu religijnego, narodzin i śmierci bogów” itp.) w każdym miejscu i czasie.

Interesującym przyczynkiem do szerszych dyskusji nad racjonalizowaniem obrazu tych przemian jest podawane przez nich uzasadnienie tego przekonania. Powołują się w nim m.in. na „stopniowe przybliżanie do prawdy” (m.in. poprzez korzystanie i korygowanie osiągnięć poprzedników), „życiowe doświadczenie” (zarówno swoje własne, jak i tych, do których adresowana jest ta teoria) oraz „ograniczanie zbioru szczegółowych wniosków i sprowadzanie go do mniejszej liczby ogólnych zasad, by następnie móc wydedukować z nich kolejne twierdzenia pochodne. Nie ma znaczenia, które z ponad trzystu twierdzeń stanowiły punkt wyjścia, a które wydedukowaliśmy w trakcie tworzenia systemu. Było to często kwestią przypadku i wynikało z naturalnego rozwoju naszego toku rozumowania”³⁰. Uzasadnienie to stanowi interesujący przyczynek do tych dyskusji z tego względu, że ujawnia ono zarówno specyfikę, jak i swoistą trudność pojawiającą się przy formułowaniu tego typu teorii w naukach społecznych. Stanowi ją próba połączenia w logicznie spójną całość czegoś, co z natury jest różne, to jest porządku logicznego (tzw. „czystych” racji), z porządkiem historycznym, społecznym, psychologicznym i kilkoma jeszcze takimi, w których rządzi nie na swój sposób doskonały rozum, doskonała myśl, czy też takie doskonałe racje jak aksjomaty, lecz uczucie, pragnienie lub po prostu przypadek. Dodam jeszcze tylko, że autorzy tej teorii są w błędzie sądząc, że w aksjomatyczno-dedukcyjnym systemie nie ma znaczenia, które twierdzenia stanowią punkt wyjścia, a które punkt dojścia. To właśnie ma w nim fundamentalne znaczenie i w żadnym razie to, co jest w nich aksjomatem, nie może stać się w nim wnioskiem.

Niemniej istotną kwestią jest korygowanie przez nich osiągnięć poprzedników. Odwołam się tutaj do przykładu osiągnięć tak cenionego przez nich Adama Smitha. W tym przypadku ich korekta wyraża się m.in.

³⁰ Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, wyd. cyt., s. 386.

w zbagatelizowaniu lub w zbanalizowaniu sformułowanej przez tego filozofa i uczonego „teorii uczuć moralnych”. Trzeba zatem przypomnieć, że przed pojawieniem się rozprawy Smitha na ten temat w środowisku angielskich i szkockich filozofów toczyła się dyskusja nad rolą uczuć w ogóle, a uczuć moralnych w życiu społecznym w szczególności, w tym oczywiście w życiu religijnym³¹. Wypowiadali się w tej kwestii tak znaczący filozofowie jak T. Hobbes, J. Locke, A. Shaftesbury i D. Hume, zgadzając się generalnie co do tego, że uczucia mają zasadniczy wpływ na ludzkie zachowania. Opinię tę podzielał Smith – już w pierwszym zdaniu swojej *Teorii uczuć moralnych* stwierdza, że „jakkolwiek samolubny byłby człowiek, w jego naturze w sposób oczywisty istnieją takie uczucia [...], jak poczucie czyjejś krzywdy, współczucie, życzliwość czy litość”, które powstrzymują nasze samolubstwo i przyczyniają się do udoskonalenia natury ludzkiej. W innym natomiast miejscu dodawał, że „pewna część gołębia spojona z wilkiem i z wężem stanowią nasz szkielet”. W rozważaniach nad przyczynami bogactwa narodów zachował ten pogląd na rolę uczuć moralnych. Stark i Bainbridge nie podejmują tej kwestii, bowiem ani ta, ani też żadna inna teoria uczuć moralnych, wskazująca na ich istotny wpływ na różne religie i różne formy religijności, nie pasuje do ich teorii. Można oczywiście postawić pytanie: czy to oznacza tym gorzej dla tej teorii, czy też tym gorzej dla tych, którzy – nie oglądając się na ich teorię – praktykują swoją religię i swoją religijność, kierując się przede wszystkim uczuciami? Pytanie to ma raczej retoryczny charakter.

³¹ Dyskusję tę przedstawia Gertrude Himmelfarb w monografii pt. *The Roads to Modernity* (New York 2004, s. 25 i d.).

Wykład VII

Religia i religijność w ujęciu P.L. Bergera i T. Luckmanna

W 1966 roku ukazała się drukiem rozprawa pt. *Społeczne tworzenie rzeczywistości* amerykańskiego socjologa Petera L. Bergera i niemieckiego socjologa Thomasa Luckmanna¹. Punktem wyjścia dla jej autorów jest pytanie filozoficzne: jakie są źródła wiedzy? Ich zdaniem, socjolodzy nie usiłują wyręczyć w odpowiedzi na nie filozofów, lecz przyjmując, że rzeczywistość jest tworzona społecznie, analizują to tworzenie, a ściślej, analizują „związek między ludzką myślą i kontekstem społecznym, w którym ona powstaje”². Nie chcąc wkraczać na grunt tradycyjnie zarezerwowany dla filozofów, uczeni ci nie mają nic przeciwko temu, aby poruszać się w obszarach wspólnych dla tych dwóch typów refleksji. Inaczej zresztą być nie może, w sytuacji gdy stawiane są tak fundamentalne pytania jak pytanie o to „co w społeczeństwie uchodzi za wiedzę?”. Problem racjonalności religii i religijności nie jest wprawdzie w ich rozważaniach zagadnieniem pierwszoplanowym, niemniej pojawia się jako część składowa społecznego tworzenia rzeczywistości.

1. Credo społecznego tworzenia rzeczywistości

Owo *credo* wyłania się z analizy tego „jak rzeczywistość życia codziennego jest dostępna zdrowemu rozsądkowi zwyczajnego członka społeczeństwa” i sprowadza się do stwierdzenia, że: 1) „świadomość jest

¹ P. Berger jest ponadto autorem: *The Sacred Canopy* (New York 1967), *Ramur of Angels. Modern Society and Rediscovery of the Supernatural* (New York 1980), *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religion Affirmation* (New York 1980). Natomiast T. Luckmann takich dzieł jak: *Invisible Religion* (New York 1967), *Lebenswelt und Gesellschaft* (Poderbon 1980), *Life – Word and Social Realities* (New York 1983).

² „Można więc powiedzieć, że socjologia wiedzy to socjologiczne ujęcie bardziej ogólnego problemu, mianowicie zagadnienia egzystencjalnego uwarunkowania myśli jako takiej”. Por. P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 27.

zawsze intencjonalna, zawsze wyraża intencję albo ukierunkowanie na przedmiot”; 2) „różne przedmioty jawią się świadomości jako składowe różnych sfer rzeczywistości” oraz „wprowadzają do niej zupełnie odmienne napięcia i zupełnie odmienne są też sposoby, w jakich obdarza się je uwagą”; 3) „wśród wielu rzeczywistości jest jedna, która jawi mi się jako rzeczywistość *par excellence*” i „jest to rzeczywistość życia codziennego”, którą „postrzegam jako rzeczywistość uporządkowaną”, „zorganizowaną wokół «tutaj» mojego ciała oraz «teraz» mojej teraźniejszości”; 4) „rzeczywistość życia codziennego jest przyjmowana bez zastrzeżeń jako oczywistość i nieodparta sfera faktów”; 5) „jednakże nawet oczywista sfera rzeczywistości życia codziennego jest taką do czasu, mianowicie tak długo, jak długo jej trwania nie przerwie pojawienie się problemu. Kiedy to się stanie, rzeczywistość życia codziennego usiłuje zintegrować sferę stwarzającą problemy z tym, co jest już oczywiste”, co m.in. oznacza, że 6) „wszystko ma swoją kolej”, a ściślej swoje miejsce i swój czas, przy czym o ile dla tych rozważań nad światem życia codziennego „struktura przestrzenna jest dość marginalna”, to czasowa jest fundamentalna, bowiem czasowość uznaje się w nich za „wewnętrzną własność świadomości”. Wszystkie pozostałe stwierdzenia zawarte w *Społecznym tworzeniu rzeczywistości* można potraktować albo jako konsekwencje, albo też jako istotne dopełnienie wyżej wymienionych.

Autorzy tej rozprawy zwracają zatem uwagę na interakcje społeczne, w tym na „kontakt osobisty, który dla interakcji społecznej stanowi sytuację prototypową”. Ów kontakt – nazywany przez nich „kontaktem twarzą w twarz” – daje zarówno wiele możliwości „zderzenia się” i „odtworzenia wielu różnych subiektywności” (takich jak akty ekspresyjne), jak i „lepszego poznania samego siebie” („Aby stało się to osiągalne, muszę zatrzymać, uwieźć spontaniczność mojego doświadczenia i świadomie zwrócić uwagę na siebie”). Daje on również szereg możliwości tworzenia schematów typizacyjnych, to jest „postrzegania innego jako «mężczyzny», «Europejczyka», «kupca», «typu jowialnego» itd.”³. Pojawiające się w tych zderzeniach, odtwarzaniach i tworzeniach interakcje „stają się tym bardziej anonimowe, im dalsze są one od kontaktów bezpośrednich” oraz tym bardziej zindywidualizowane (mające własne nazwy), im bliższe są owym kontak-

³ „Schematami typizującymi w kontaktach twarzą w twarz posługują się oczywiście obie strony. Inny postrzega mnie także w sposób stypizowany jako «mężczyznę», «Amerykanina», «handlowca», «towarzyskiego faceta» itd. [...] Inaczej mówiąc, te dwa schematy typizujące rozpoczynają w kontakcie twarzą w twarz stałe «negocjacje»” (tamże, s. 65).

tom bezpośrednim. Stąd wniosek ogólny, że „ważnym aspektem doświadczenia innych w życiu codziennym jest bezpośredniość lub pośredniość tego doświadczenia”.

Obiektywizacji tego doświadczenia służą zarówno „mniej lub bardziej stałe oznaki subiektywnych działań ich wytwórców (np. „miny, pozycje ciała, określone ruchy rąk i nóg itd.”), jak i wytwarzane przez ludzi znaki („Od innych obiektywizacji wyróżnia znak jego widoczna *explicite* intencja służenia jako wskaźnik subiektywnych znaczeń”). Grupują się one w wiele systemów, spośród których najważniejszym jest język („można go zdefiniować jako system znaków głosowych”); stąd „rozumienie języka ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia rzeczywistości życia codziennego”. Dla socjologa i socjologii wiedzy ważne jest nawet nie tyle to, z czego język życia codziennego się wywodzi, co to, jakie posiada cechy oraz jakie w związku z nimi pełni funkcje. Do jego cech najistotniejszych Berger i Luckmann zaliczają: 1) „zdolność do komunikowania znaczeń, które nie są bezpośrednimi wyrażeniami subiektywności «tu i teraz»”; 2) wzajemność, czyli możliwość „zsynchronizowania z dużą dokładnością znaków z towarzyszącymi im subiektywnymi intencjami rozmówców”; 3) obiektywizację swojego własnego bytu, w tym swojego subiektywnego doświadczenia; 4) przekraczanie „«tu i teraz»” oraz „łączenie różnych sfer rzeczywistości życia codziennego i integrowanie ich w znaczącą całość”. To przekraczanie okazuje się w szczególnych przypadkach „wykraczaniem poza rzeczywistość życia codziennego” i wkraczaniem np. w obszar snu oraz integrowaniem go z rzeczywistością życia codziennego („Tą drogą sen zyskuje znaczenie raczej w porządku rzeczywistości życia codziennego niż we własnej, osobnej rzeczywistości”).

Do tego opisu funkcji języka autorzy *Społecznego tworzenia rzeczywistości* dołączają uwagi m.in. na temat symbolu („Każdą znaczącą część języka, która w ten sposób spina różne sfery rzeczywistości, można zdefiniować jako symbol”), pól semantycznych („Język buduje pola, czyli strefy znaczeń, których zakres jest ograniczony językowo”), społecznego zasobu wiedzy („Społeczny zasób wiedzy obejmuje wiedzę o mojej sytuacji oraz o jej ograniczeniach”), motywu użyteczności („jest w życiu codziennym motywem wiodącym”), ważności mojej wiedzy („jest przyjmowana przeze mnie i przez innych bez zastrzeżeń, dopóki nie pojawia się coś, co ją zakwestionuje, to znaczy dopóki nie powstanie problem, którego nie pozwoli mi rozwiązać”) oraz o zasadzie istotności („Istotność ta jest niekiedy wyznaczana przez moje bezpośrednie interesy, kiedy indziej przez

moją ogólną sytuację w społeczeństwie”) i „krzyżowaniu się moich struktur istotnościowych” z istotnościami innych, co sprawia, że „mamy sobie wzajemnie do powiedzenia «ciekawe» rzeczy”.

2. Społeczeństwo jako rzeczywistość obiektywna

Kwestii tej poświęcona jest część drugą *Społecznego tworzenia rzeczywistości*. Berger i Luckmann przedstawiają w niej to, co zostało stworzone w wyniku społecznej działalności człowieka, a stworzone zostało zarówno jego środowisko wewnętrzne, jak i zewnętrzne oraz różnego rodzaju stałe i zmienne między nimi, przy czym za cechę gatunkową człowieka uznają oni „otwartość na świat” i taki proces „nieustannej eksternalizacji”, którego cechą jest ukierunkowane działania na zewnątrz i zorientowanie na stabilność („Wrodzona niestabilność ludzkiego organizmu powoduje, że człowiek jest zmuszony zapewnić sobie stabilne środowisko dla swojego działania”). W środowisku wewnętrznym prowadzi to do pojawienia się nawyku („Wszelkie działanie ma skłonność do przechodzenia w nawyk”), natomiast w środowisku zewnętrznym (społecznym) do pojawienia się instytucji i instytucjonalizacji; „Instytucjonalizacja pojawia się, jeżeli tylko pewne rodzaje działających dokonują wzajemnej typizacji tych działań, które przekształciły się w nawyk. Mówiąc inaczej, każda taka typizacja jest instytucją. [...] Są one dostępne wszystkim członkom danej grupy społecznej, a sama instytucja typizuje zarówno pojedynczych działających, jak i jednostkowe działania”⁴.

O społecznym charakterze instytucji można mówić jednak dopiero w tym momencie, gdy stają się one na swój sposób czymś na tyle stałym (solidnym), że mogą być przekazywane nowemu pokoleniu, które staje wobec tej rzeczywistości tak jak wobec rzeczywistości świata przyrodniczego, to znaczy jak wobec czegoś, czego samo nie wytworzyło i co „przynajmniej miejscami jest nieprzeniknione”. „Instytucjonalny świat jest więc doświadczany jako rzeczywistość obiektywna. [...] Równocześnie

⁴ „Ponadto instytucje mają charakter historyczny i służą kontroli. [...] Nie sposób zrozumieć w pełni instytucji bez zrozumienia procesu historycznego, w którym zostały one stworzone. Instytucje przez sam fakt swego istnienia kontrolują także ludzkie postępowanie, narzucając z góry wzory postępowania, które kanalizują je w jednym kierunku, choć teoretycznie możliwe są liczne inne kierunki” (tamże, s. 97).

świat instytucjonalny wymaga uprawomocnienia, czyli sposobów, z których pomocą może stać się «wyjaśniony» i uzasadniony», a przynajmniej takiego zinterpretowania, aby stał się zrozumiały i uprawomocniony dla nowego pokolenia⁵. Ma to oczywiście swoją logikę, to jest „logikę nakładaną na zobiektywizowany świat społeczny” („Zasadniczym źródłem tej logiki jest język”). Ma to również swoje różnorakie konsekwencje (następstwa) i to zarówno dla uczestnika tego życia społecznego, jak i jego obserwatora i analityka – ten pierwszy „przyjmuje bez wahania, że w danym społeczeństwie instytucje rzeczywiście funkcjonują oraz integrują tak «jak powinny»”, natomiast ten drugi dostrzega, że „integracja instytucjonalnego porządku daje się zrozumieć jedynie w odniesieniu do wiedzy, jaką mają o nim jego uczestnicy. [...] Wiedza taka zapewnia motywującą dynamikę zinstytucjonalizowanego postępowania. Definiuje ona jego sfery oraz wskazuje wszystkie sytuacje, które do nich należą. Definiuje i tworzy role, które mają być odgrywane w kontekście danych instytucji. [...] Ponieważ wiedza ta jest zobiektywizowana społecznie jako wiedza, czyli jako zasób ogólnie ważnych prawd o rzeczywistości, wszelkie radykalne odchylenie od porządku instytucjonalnego jawi się jako odejście od rzeczywistości”⁶.

W owej obiektywizacji instytucji i związanej z nimi wiedzy zasadniczą rolę odgrywają zestalenie, czyli „zastyganie w pamięci” tych doświadczeń, które jawią się członkom wspólnoty społecznej jako „całości rozpoznawalne i warte zapamiętania” oraz tradycje, czyli „przekazywanie tych doświadczeń przez jedno pokolenie pokoleniu następnemu albo przez jedną zbiorowość innej zbiorowości”. W tym „zastyganiu w pamięci” i przekazywaniu z reguły istotną rolę odgrywają: 1) język („Język obiektywizuje wspólne doświadczenie i czyni je dostępnym dla wszystkich członków wspólnoty językowej, stając się w ten sposób zarówno podstawą, jak i narzędziem zbiorowego zasobu wiedzy”); 2) „typizacja zachowań własnych oraz zachowań innych” („działający identyfikuje się z obiektywizowanymi typizacjami postępowania *in actu*, ale odzyskuje dystans, kiedy potem podda swoje postępowanie refleksji”) oraz 3) społeczny podział ról („Role pojawiają się wraz z procesem tworzenia wspólnego zasobu wiedzy, zawierającego wzajemne typizacje postępowania” i „uobecniają porządek

⁵ I „rozwijający się porządek instytucjonalny wytwarza konstrukcję uprawomocnień rozciągającą nad nim osłonę interpretacji, zarówno poznawczych, jak i normatywnych” (tamże, s. 107).

⁶ Tamże, s. 112 i d.

instytucjonalny”)⁷. Wszystko to prowadzi do powstania konkretnego porządku społecznego.

Typy tych porządków Berger i Luckmann wyróżniają według „zakresu i odmian instytucjonalizacji”. Odróżniają zatem takie, w których „zakres instytucjonalizacji jest szeroki” (w skrajnych przypadkach w społeczeństwach takich „instytucjonalizacja jest całkowita”) i oraz takie, w których jest on wąski (tutaj również wyróżniają taką skrajną sytuację, w której pojawia się „tylko jeden problem” i tylko jedna instytucja powołana do jego rozwiązywania). Owe skrajności sami jednak nazywają „heurystycznymi fikcjami”, bowiem w realnym życiu społecznym zakres instytucjonalizacji raz się zwiększa, innym razem się zmniejsza, a nawet „w pewnych strefach życia społecznego może dojść do odinstytucjonalizowania”. Proces ten ilustrują przykładami wziętymi z życia religijnego i quasi-religijnego, wskazując na pojawianie się w nim tzw. uniwersów i subuniwersów znaczeń („Ich źródłem jest specjalizacja ról posunięta tak daleko, że wiedza związana z określonymi rolami staje się w porównaniu ze wspólnym zasobem wiedzy całkowicie ezoteryczna”)⁸.

Z procesem tym wiążą się: 1) zjawisko reifikacji („Reifikacja to postrzeganie zjawisk ludzkich tak, jakby były one rzeczami, to znaczy jako nieludzkich lub ewentualnie nadludzkich”) – nie tylko instytucji, ale także ról społecznych oraz tożsamości (wyraża się to w „całkowitym utożsamieniu jednostki z przypisanymi jej społecznie typizacjami”); 2) uprawomocnień („uprawomocnienie wytwarza nowe znaczenia, które służą integracji znaczeń już wiązanych z różnymi procesami instytucjonalizacji” i ma na celu uczynić obiektywizację «pierwszego rzędu», które zostały już zinstytucjonalizowane, obiektywnie dostępnymi i subiektywnie uznanymi”) oraz 3) „pojęciowego podtrzymywania uniwersum symbolicznego”, to jest „kompleksów tradycji teoretycznej, które integrują różne obszary znaczeń i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość”; konieczność

⁷ „Związany jest z tym społeczny podział wiedzy. Zasób wiedzy społeczeństwa jest uporządkowany według tego, co ważne powszechnie oraz ważne tylko dla określonych ról”, oraz typologizacja specjalistów („osób dysponujących wiedzą w określonych specjalnościach”). Por. tamże, s. 128 i d. Autorzy tej rozprawy podają, że termin „zasoby wiedzy”, którym się posługują pochodzi od A. Schutza.

⁸ „Podobnie jak wszystkie społeczne konstrukcje znaczeń, subuniwersa muszą mieć swych «nosicieli» w postaci określonych zbiorowości, czyli w postaci grup, które stale wytwarzają dane znaczenia oraz w których znaczenia te mają obiektywną realność” (tamże, s. 140).

owego „podtrzymywania” pojawia się zwykle, gdy „uniwersum symboliczne staje się *problemem*” i wymaga zwykle „znaczej ilości pojęciowego wyrafinowania”.

W wyjaśnianiu mechanizmów tego podtrzymywania Berger i Luckmann odwołują się do problemów religijnych lub quasi-religijnych – takich jak mitologia („jest najstarszą formą podtrzymywania uniwersum”) i teologia (od pierwszej z nich różni się „większym stopniem teoretycznej systematyzacji”), dla których wspólne są nie tylko korzenie (wyrastają one z historycznych procesów instytucjonalizacji), ale także ogólne funkcje („usiłują wyeliminować niespójności i utrzymać uniwersum symboliczne”)⁹. Owe mechanizmy pojęciowe mają zastosowanie w różnego rodzaju terapiach zapobiegających „emigracji mieszkańców danego uniwersum” do subuniwersum traktowanego jako system dewiacyjny („każdemu społeczeństwu grozi dewiacja jednostek”) oraz w zabiegach nihilacyjnych (jej celem jest „usunięcie wszystkiego, co znajduje się poza tym uniwersum”).

Zarówno pierwszego, jak i drugiego rodzaju zabiegi wymagają różnego typu specjalistów (ekspertów) – magów, kapłanów, teologów, filozofów, psychologów, socjologów itd. O tym, który z nich jest w stanie wykonać je najlepiej decyduje nie tylko ich wiedza i ich praktyczne umiejętności, w tym umiejętności konkurowania na rynku usług terapeutycznych i nihilacyjnych, ale także okoliczności społeczne, w których je wykonują. Z reguły każdy z nich dąży do zajęcia pozycji „uniwersalnego eksperta”, dającego „możliwość utrzymania efektywnego monopolu na ostateczne definicje rzeczywistości społecznej”, a ci, którym udało się zająć te „kluczowe pozycje gotowi są użyć swej siły, aby narzucić pozostającej w ich władzy ludności tradycyjne definicje rzeczywistości” („Tradycyjne definicje rzeczywistości powstrzymują zmianę społeczną”). Rodzi to jednak prędzej lub później różnego rodzaju opory i bunty oraz prowadzi do pojawienia się różnego rodzaju herezji i schizm oraz takich rewolucji, które radykalnie zmieniają zarówno uniwersum symboliczne, jak i pozycje społeczne tych, którzy je uprawomocniali i podtrzymywali.

⁹ „Teologia może służyć jako paradygmat późniejszych filozoficznych i naukowych konceptualizacji kosmosu. Chociaż teologia jest bliska mitologii, ze względu na religijne treści w jej definicji rzeczywistości, pod względem społecznego umiejscowienia jest bliższa późniejszym konceptualizacjom świeckim. [...] Skrajnym krokiem w takim rozwoju wypadków oraz w sekularyzacji i wyrafinowaniu sposobu utrzymywania uniwersum jest współczesna nauka. Nauka nie tylko dokończyła dzieła wykluczania tego, co sakralne, ze świata życia codziennego, ale w ogóle usuwa z tego świata wiedzę służącą podtrzymywaniu uniwersum” (tamże, s. 178).

Odpowiedzi na fundamentalne pytanie: co dalej?, udziela m.in. historia, w szczególności historia nowoczesnych ruchów religijnych. Pokazuje ona bowiem, że ci, którzy dokonali w tych czasach rewolucji społecznych, to jest intelektualści, „przekształcili się w «oficjalnych» autorów uprawomocnień”. Od swoich starożytnych i średniowiecznych poprzedników różnią się tym, że potrafili narzucić społeczeństwom zachodnim definicję społeczeństwa pluralistycznego, to jest takiego, które wprowadzie ma „jedno zasadnicze uniwersum, podzielane przez wszystkich i jako takie przyjmowane przez wszystkich”, ale także ma „różne uniwersa częściowe, współlistniejące we wzajemnej akomodacji”¹⁰.

3. Społeczeństwo jako rzeczywistość subiektywna

Kwestii tej poświęcona jest ostatnia część *Społecznego tworzenia rzeczywistości*. Owa subiektywizacja to – inaczej mówiąc – internalizacja, czyli „bezpośrednie ujmowanie albo interpretacja obiektywnego zdarzenia jako zdarzenia wyrażającego znaczenia, czyli jako przejaw subiektywnych procesów innego, które w ten sposób stają się subiektywnie znaczące dla mnie samego”¹¹. Ową internalizację osiąga się „w czasie ontogenetycznego procesu, którym jest socjalizacja”. Autorzy tej rozprawy wyróżniają: 1) socjalizację pierwotną („jednostka przechodzi ją w dzieciństwie”) oraz 2) socjalizację wtórną (stanowi ją „każdy następny proces, który wprowadza jednostkę, mającą już za sobą socjalizację pierwotną, w nowy sektor obiektywnego świata jej społeczeństwa”). Pierwsza z nich „wiąże się nie tylko z uczeniem czysto poznawczym”, ale także dokonuje się „w atmosferze o wysokim ładunku emocjonalnym”, zaś jej efektem jest przyjęcie przez dziecko ról i postaw znaczących innych, przez co staje się ono zdolne do „identyfikacji samego siebie, do uzyskania subiektywnie spójnej

¹⁰ „Pluralistyczna sytuacja wiąże się ze społeczeństwem miejskim o wysoko rozwiniętym podziale pracy, towarzyszącym mu wysokim zróżnicowaniu struktury społecznej oraz dużej nadwyżce ekonomicznej” (tamże, s. 196).

¹¹ „Mówiąc dokładniej, internalizacja w tym ogólnym sensie jest podstawą – po pierwsze, rozumienia innych ludzi, oraz – po drugie, postrzegania świata jako rzeczywistości znaczącej i jako rzeczywistości społecznej. [...] W każdym razie w złożonej formie internalizacja nie tylko «rozumiem»” dokonujące się właśnie subiektywne procesy innego, «rozumiem» także świat, w którym on żyje, i świat ten staje się moim światem” (tamże, s. 203). W przypisie dodają oni, że taka „konceptja «rozumienia innego» pochodzi od Webera i Schutza”.

i akceptowalnej tożsamości”. Natomiast druga z nich wiąże się z internalizacją „«subświatów» instytucjonalnych czy też wyrastających z instytucji” i wymaga m.in. opanowania związanego z rolami słownictwa oraz „rozumienia «ukrytych znaczeń», ocen i emocjonalnego kolorytu tych pól semantycznych”, zaś jej efektem jest m.in. „ustanowienie dystansu między całą swoją osobowością i jej rzeczywistością z jednej strony a częścią osobowości związanej z rolami i jej rzeczywistością z drugiej”. Techniki uzyskiwania pierwszego i drugiego z tych efektów są różne. W przypadku socjalizacji pierwotnej „walor realności rzeczywistości internalizowanej przychodzi quasi-automatycznie”. Natomiast w przypadku socjalizacji wtórnej „musi on zostać wymuszony określonymi technikami pedagogicznymi” (przykładem jest uczenie się swojego języka oraz języka innych).

W procesie socjalizacji istotne jest nie tylko stworzenie tej realnej rzeczywistości, ale także jej „utrzymanie przy życiu”. Tutaj taką najważniejszą techniką jest konwersacja („Życie codzienne jednostki można traktować jako korzystanie z aparatury konwersacyjnej, która nieustannie podtrzymuje, modyfikuje i rekonstruuje jej subiektywną rzeczywistość”). Istotną rolę odgrywa w tym względzie również przebywanie w otoczeniu społecznym, z którym jednostka się identyfikuje. Jednak również wówczas, gdy przebywa ona w otoczeniu, z którym się nie identyfikuje „może ona sięgać po rozmaite techniki podtrzymywania rzeczywistości” – np. katolik przebywający w niekatolickim otoczeniu może zachować swoją tożsamość dzięki modlitwie i praktykom religijnym („Jednakże bez «ożywiającego» kontaktu społecznego z innymi katolikami zostanie ona pozbawiona «żywej» realności”). W sytuacji gdy stara rzeczywistość uległa już tak radykalnej przemianie, że jednostka przestaje się z nią utożsamiać (rozpoznawać jako swoją rzeczywistość), to znaczy doszło to tzw. alternacji, pojawiają się procesy resocjalizacji, „przypominające socjalizację pierwotną, ponieważ muszą one zdecydowanie od nowa przesądzić, czemu przypisze się walor realności”. Od tej pierwszej różni się tym, że „nie zaczynają *ex nihilo*, i w rezultacie muszą sobie poradzić z problemem oczyszczenia, dezintegracji dotychczasowej nomicznej struktury subiektywnej rzeczywistości” („Historycznym prototypem alternacji jest nawrócenie religijne”). Te rozważania nad socjalizacją dopełnia analiza dwóch skrajnych przypadków, to jest „całkowicie niepomyślnej socjalizacji” (jest ona ograniczona do osób patologicznych) oraz maksymalnie pomyślnej socjalizacji („może występować w społeczeństwie o bardzo prostym po-

dziale pracy i minimalnym podziale wiedzy”¹². Z reguły jest jednak tak, że „niepomyślną socjalizację w obrębie jednego świata społecznego może towarzyszyć pomyślna socjalizacja w zasięgu innego świata”.

W dalszej części tych rozważań Berger i Luckmann przeprowadzają analizę tożsamości, uznawanej za „kluczowy element rzeczywistości subiektywnej i podobnie jak cała rzeczywistość subiektywna pozostający ze społeczeństwem w dialektycznym związku”. Zróżnicowana jest ona na poszczególne typy (tworzone są przez „historyczne struktury społeczne”) i poddawana teoretyzowaniu przez różnego rodzaju specjalistów. Autorów tej rozprawy interesują głównie teorie psychologiczne. Podkreślają jednak, że mają one u swoich podstaw określoną logikę („jest źródłem ich spójności”) oraz „ogólną naukową teorię rzeczywistości”. Wskazują również na naturalne uwarunkowania i ograniczenia w społecznym tworzeniu rzeczywistości, takie jak potrzeby i popędy biologiczne („Biologiczna konstytucja człowieka skłania go do szukania pożywienia i zaspokojenia seksualnego”), a także na ich pozostawanie w dialektycznym związku ze światem społecznym i uleganie ich pod wpływem tego świata przemianie.

W każdej części *Społecznego tworzenia rzeczywistości* pojawiają się jakieś wzmianki nad temat religii i religijności. Nie mają one jednak charakteru systematycznej refleksji. Tego rodzaju refleksja pojawia się natomiast w innych rozprawach tych socjologów.

4. Tworzenie świata religijnego i jego legitymizacja

Berger analizuje i przedstawia ten proces w opublikowanej w 1966 roku rozprawie pt. *Święty baldachim*¹³. W jej pierwszej części przypomina on główne założenia i tezy *Społecznego tworzenia rzeczywistości*, nazywając je „elementami systemowymi”. Elementy względnie nowe – jednak w jakiejś mierze również systemowe – związane są z analizą i prezentacją

¹² „Przez «pomyślną socjalizację» rozumiemy ustanowienie wysokiego stopnia odpowiedniości między rzeczywistością obiektywną i subiektywną [...]. Również odwrotnie, «niepomyślną socjalizację należy rozumieć jako błąd odpowiedniości między rzeczywistością obiektywną i subiektywną»” (tamże, s. 249).

¹³ Zdaniem Ireny Borowik, autorki wprowadzenia do tej rozprawy, „Berger jest inspirowany przez trzy główne nurty w socjologii: socjologię rozumiejącą Maxa Webera, socjologię fenomenologiczną w ujęciu Alfreda Schutza oraz psychologię społeczną George’a H. Meada”. Por. I. Borowik, *Socjologia religii Petera L. Bergera*, w: P.L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 2005, s. 7 i d.

życia religijnego. Religia przedstawiana jest tam jako „kosmizacja w świętej formie”¹⁴. Problemem jest nie tylko odróżnienie tego, co uznawane jest za święte od tego, co uznawane jest za świeckie, ale także wskazanie jak pierwszy z tych światów „wyłania się z chaosu i trwa przed nim jako swoim strasznym przeciwieństwem”. Takie swoiste *subcredo* dla tego tworzenia świata religijnego wyrażają stwierdzenia, że: 1) świętość („święty kosmos”) stanowi „coś wystającego z normalnych zwyczajów codziennego życia” i chroni człowieka przed „terrorem anomii”, zaś 2) religia stanowi jeden z elementów procesów samoeksternalizacji („nasączania rzeczywistości znaczeniem”); od innych różni się tym, że sięga najdalej w ludzkim „stapianiu rzeczywistości ze swymi znaczeniami”, bowiem „powoduje, że porządek ludzki jest rzutowany na całość bytu”. Ze światem religijnym jest jednak ten sam problem, który pojawia się w każdej innej formie świata tworzonego społecznie przez człowieka, to znaczy, nie tylko nie może on samoistnie istnieć, ale także nie może trwać bez podtrzymywania go przez ludzkie działania („Wszystkie społecznie tworzone światy są z natury nie-trwałe”).

Takim społecznym działaniem podtrzymującym go w istnieniu jest legitymizacja¹⁵. Jej celem jest wskazywanie takich racji jego istnienia, aby ów religijny świat jawił się ludziom jako oczywisty lub też – co na to samo wychodzi – aby mogli oni stwierdzić, że „jest z nim tak, jak być powinno”. Realizacji tego celu służy zarówno zobiektywizowana, jak i zsubiektywizowana wiedza społeczna („skuteczna legitymizacja zakłada jednak ustanowienie symetrii między obiektywnymi i subiektywnymi definicjami rzeczywistości”), a także takie instytucje społeczne, jakimi są m.in. instytucje pokrewieństwa („odzwierciedlają one wielką «rodzinę» wszystkich istot”).

Religia zarówno jest legitymizowana przez te instytucje, jak je legitymizuje, „nadając im ostatecznie ważny status ontologiczny, to znaczy

¹⁴ „Przez świętość (inaczej *sacrum*) rozumie się tutaj jakoś tajemniczej i budzącej grozę siły, odmiennej od człowieka, a jednak związanej z nim, co do której jest się przekonany, że tkwi w pewnych obiektach doświadczenia. [...] przeciwieństwem świętości jest świeckość (inaczej *profanum*), którą można zdefiniować jako brak świętego statusu”. Por. tamże, s. 57 i d.

¹⁵ „Przez legitymizację rozumie się społecznie zobiektywizowaną «wiedzę», służącą wyjaśnieniu i usprawiedliwieniu porządku społecznego. Stawiając sprawę inaczej, legitymizacja stanowi odpowiedź na wszelkie pytania o rację istnienia układów instytucjonalnych” (tamże, s. 61). Autor tej rozprawy przyznaje, że wprowadzie „termin «legitymizacja» pochodzi od Webera”, jednak „używa go tutaj w szerszym sensie”.

sytuuje je w świętym i kosmicznym układzie odniesienia”. Świadczy to m.in. o pozostawaniu w układzie sprzężonym („dialektycznym”) tego, co świeckie z tym, co święte. Wskazanie, który z elementów tego układu jest legitymizowany, a który legitymizujący wymaga odwołania się do historii życia konkretnych społeczeństw. „Prawdopodobnie najbardziej starożytną formą tej legitymizacji jest koncepcja porządku instytucjonalnego jako bezpośredniego odzwierciedlenia czy też przejawu boskiej struktury kosmosu, czyli koncepcja związku pomiędzy mikrokosmosem a makrokosmosem”. Jednak „schemat mikrokosmos – makrokosmos, legitymizujący porządek społeczny, tak charakterystyczny dla pierwotnych i archaicznych społeczeństw, w większych cywilizacjach uległ takiemu przekształceniu”, że w niewielkim stopniu nadaje się do typologizacji działań legitymizujących owych cywilizacji¹⁶. Podane przez Bergera przykłady cywilizacji chińskiej i greckiej pokazują, że transformacje te należy łączyć z racjonalizacją, sekularyzacją oraz demitologizacją¹⁷. W każdym przypadku za legitymizację efektywną uznaje się taką, która „integruje z wszechobecnym nomosem te sytuacje graniczne, w których pozostaje dana rzeczywistość codziennego życia”¹⁸.

Istotnymi składnikami tak pojętych działań legitymizujących jest: 1) przypominanie („Rytuał religijny był istotnym instrumentem tego procesu przypominania”); 2) ideacja, czyli odzwierciedlanie w umyśle pozaumysłowej rzeczywistości oraz legitymizacyjna solidarność („ma to miejsce wówczas, gdy dany świat jest zagrożony z zewnątrz”). Działania te są ciągłym ludzkim tworzeniem, a nie jednorazowym aktem, bowiem „świat świętego porządku nieustannie jest atakowany przez siły zagrażające porządkowi [...]. Nietrwałość każdego takiego świata objawia się za każdym razem, gdy ludzie zapominają bądź też podają w wątpliwość twierdzenia określające rzeczywistość, gdy miewają «szaleńcze» sny, odrzucając rze-

¹⁶ Na temat „schematu mikrokosmos-makrokosmos”, por. M. Eliade, *Cosmos and History*, New York 1959; E. Vögelin, *Order an History*, Louisiana 1956.

¹⁷ W Chinach „demitologizacja pojęcia *tao* («właściwy porządek» czy też «właściwy bieg» rzeczy) pozwoliła na ciągłość koncepcji struktury instytucjonalnej jako odbicia kosmicznego porządku”. Natomiast w Grecji „stało się tak za sprawą uznania ludzkiej duszy za podstawę racjonalnego porządku świata”. Por. P.L. Berger, *Święty baldachim*, wyd. cyt., 67 i n. Por. także: M. Granat, *La pensée chinoise*, Paris 1934.

¹⁸ „Błędem byłoby traktować te sytuacje jako rzadkie. Wprost przeciwnie, każda jednostka doświadcza takich sytuacji mniej więcej co dwadzieścia godzin – we śnie i, co bardzo ważne, w fazach przejścia pomiędzy snem a czuwaniem”. Por. P.L. Berger, *Święty baldachim*, wyd. cyt., s. 77.

czywistość i gdy – co najważniejsze – świadomie potykają się ze śmiercią [jako sytuacją graniczną – uwaga własna]¹⁹. Stąd „każdy nomos jest ustanawiany wciąż na nowo wobec groźby jego zniszczenia przez anomiczne siły, endemiczne dla ludzkiej kondycji”.

Stwierdzenie tych faktów stanowi bezpośrednie przesłanki do postawienia problemu teodycei, to jest „wyjaśniania zjawisk anomicznych w kategoriach religijnych legitymizacji”. Wyjaśnianie to może występować (i faktycznie występuje) na różnych poziomach teoretycznego wyrafinowania oraz może posiadać różny stopień racjonalności. Tytułem przykładu Berger podaje z jednej strony wyjaśnienia „niepiśmiennego chłopca, który rozważa śmierć dziecka, odwołując się do woli Boga”, z drugiej zaś „wykształconego teologa, piszącego naukowe rozprawy dowodzące, że cierpienie niewinnego nie neguje koncepcji Boga”. Są to jednak przypadki graniczne. Pomiędzy nimi i poza nimi znajduje się wiele innych typów wyjaśnień.

Autor *Świętego baldachimu* proponuje przyjęcie takiej ich systematyzacji, w której mamy: 1) jedną bazową teodyceę pozytywną – stanowi ją „ukryta teodycea całego społecznego porządku”, która „poprzedza wszelkie legitymizacje o charakterze religijnym bądź też innym”; 2) jedną bazową teodyceę negatywną – stanowi ją masochizm, wyrażający się „w odrzuceniu samego siebie i poddaniu się społeczeństwu i jego porządkowi” („Jego kluczową cechą jest upojenie poddaniem się innemu”) oraz kilka „historycznych typów teodycei analizowanych na kontinuum racjonalność- irracjonalność” – takich jak „prosta, teoretycznie nieskomplikowana transcendencja własnego ja, wywołana przez całkowitą identyfikację ze zbiorowością, co może, lecz nie musi mieć charakteru masochistycznego”, czy „złożone, teoretycznie skomplikowane teodycey w rodzaju kamrasamsara, oraz atmana-brahmana.

Swoisty typ teodycei stanowi „kompleks mesjanistyczno-millenarystyczny”, do którego należy m.in. teodycea judaistyczna, chrześcijańska oraz islamska („Teodycea ta będzie racjonalna w takim stopniu, w jakim obejmuje spójną teorię historii”). „Ten typ teodycei staje przed oczywistą trudnością praktyczną – zupełnie nie poddaje się „empirycznemu potwierdzeniu” i – mimo że „istnieją różne poznawcze i psychologiczne mechanizmy dla racjonalizowania braku dowodów” – znacznie bardziej niż jaki-

¹⁹ „Każde społeczeństwo ludzkie to w ostateczności ludzie łączący się razem w obliczu śmierci” (tamże, s. 88).

kolwiek inny typ narażony jest na „upadki wraz ze swoją zdolnością do rozwiązywania pytania stawianego teodycei: «Jak Bóg mógł pozwolić...?»”. Istotnym aspektem tego typu teodycei jest jej związek z „postawą masochistyczną”, a ściślej „łagodzenie niezmiernie wyostrego napięcia” między człowiekiem i Bogiem, wynikającego z faktu, że „biblijny Bóg jest radykalnie transcendentalizowany, to znaczy pojmowany jako całkowicie inny (*totaliter aliter*) wobec człowieka” i wymagający od człowieka całkowitego samoupokorzenia i podporządkowania się mu²⁰. Historyczne formy rozwiązywania tego problemu oznaczają zarówno kontynuację, jak różne modyfikacje biblijnej eschatologii, w tym modyfikacje wewnątrzchrześcijańskie, trwające aż do „ogólnego upadku wiarygodności chrześcijaństwa”; przyczynić się do tego mieli zarówno filozofowie XVIII stulecia, jak i okropności I i II wojny światowej²¹.

Częścią składową tego historycznego procesu zmagania się z masochizmem jest alienacja, to znaczy „proces, w którym świadomość zatracza się w dialektycznym związku pomiędzy jednostką i jej światem. Jednostka «zapomina», iż świat ten był i w dalszym ciągu jest przez nią współtworzony”, co sprawia pojawienie się świadomości fałszywej lub fałszowania rzeczywistości. Tradycyjnie religia była i jest „prawdopodobnie potężnym instrumentem” jego fałszowania, czyli mistyfikacji²². Dotyczy to zarówno objaśniania pochodzenia tego świata, jak i jego legitymizowania, w tym objaśniania i legitymizowania instytucji, ról społecznych, dokonywanych wyborów, tzw. „dobrej wiary” itd. Prowadzić ma to do uznania tego wszystkiego za coś oczywistego, koniecznego i nie podlegającego zakwe-

²⁰ „Księga Hioba przedstawia nam niejako czystą formę religijnego masochizmu w stosunku do Boga Biblii. W rozwoju religii biblijnej poza Starym Testamentem znajdujemy zarówno bezpośrednią kontynuację, jak i poważne modyfikacje tej formy. I tak na przykład, całkowite poddanie się woli Boga stało się istotną podstawą islamu [...]. Bardziej radykalny, lecz także bardziej konsekwentny rozwój tej postawy można odnaleźć w różnych koncepcjach boskiej predestynacji, które pojawiły się we wszystkich najważniejszych odnogach biblijnej tradycji, chociaż szczególnie gwałtownie w islamie, a później – w kalwinizmie” (tamże, s. 115 i n.). W przypisie dodaje on, że „w tej dyskusji na temat teodycei biblijnej odchodzimy całkowicie od Webera”. Por. M. Weber, *Starożytny judaizm*, w: *Socjologia religii. Dzieła zebrane*, Kraków 2006, s. 741 i d.

²¹ Por. w tej kwestii: J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York 1966.

²² „To fałszowanie można określić jako mistyfikację, Świat społeczno-kulturowy, który jest gmachem ludzkich znaczeń, okrywają tajemnice, przyjmowane jako nie-ludzkie, gdy idzie o ich pochodzenie. [...] Zasłona mistyfikacji, jaką narzuca na nie religia, uniemożliwia takie zrozumienie”. Por. P.L. Berger, *Święty baldachim*, wyd. cyt., s. 135.

stionowaniu („Istotą całej alienacji jest narzucenie wytworzonemu przez człowieka światu fikcyjnej nieuchronności”).

Częścią składową tego historycznego procesu zmagania się z masochizmem są jednak również procesy dezalienacyjne, zarówno religijne (a przynajmniej „z pomocą religijnych środków”), jak i pozareligijne i antyreligijne. Te ostatnie nazywane są „procesami sekularyzacji”. Berger przyjmuje stosunkowo prostą definicję sekularyzacji, to znaczy „przez proces sekularyzacji rozumie proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwala się spod dominacji instytucji i symboli religijnych”²³. Można oczywiście mówić zarówno o obiektywnych, jak i subiektywnych aspektach tego procesu. Można także mówić o jego formach typicznych (np. męskich i żeńskich, europejskich i amerykańskich, zachodnich i wschodnich itd.). Można także mówić o jego nośnikach (takich np. jak „nowoczesne środki masowego przekazu, czy też oddziaływanie dzięki nowoczesnym środkom komunikacji heterogenicznych mas turystów”). Tak czy inaczej trzeba przyjąć, że jest ona „zjawiskiem globalnym we współczesnych społeczeństwach” i wiąże się z takimi procesami społecznymi jak industrializacja, modernizacja, pluralizacja życia społecznego oraz jego racjonalizacja, nazywana przez M. Webera „odczarowywaniem świata”. To „odczarowywanie świata» zaczyna się w Starym Testamencie” i wyraża się tam m.in. w historyzacji świata (w „otwarciu «przestrzeni» historii jako areny zarówno boskich, jak i ludzkich działań”) oraz w racjonalizacji etyki i prawa²⁴.

²³ „Kiedy mówimy o społeczeństwach i instytucjach w nowoczesnej historii zachodniej, to oczywiście sekularyzacja ujawnia się w emigracji Kościołów z terenów uprzednio podlegających jego kontroli i wpływowi – wyraża się to w rozdziale Kościoła od państwa lub w wyłączeniu posiadłości kościelnych albo emancypacji szkolnictwa spod władzy kościelnej. Kiedy jednak mówimy o kulturze i symbolach, to zakładamy, że sekularyzacja jest czymś więcej niż tylko procesem o charakterze społeczno-strukturalnym. Ogarnia całość życia kulturalnego i twórczego i może być obserwowana na przykładzie zanikania religijnych treści w sztuce, w filozofii, w literaturze oraz – co jest najbardziej znaczące – w rozwoju nauki jako autonomicznej, zupełnie świeckiej wizji świata. Ponadto zakłada się tu, że proces sekularyzacji ma również stronę subiektywną. [...] Mówiąc zwyczajnie, oznacza to, że współczesny Zachód produkuje coraz więcej jednostek patrzących na świat i na swoje własne życie bez dobrodziejstw interpretacji religijnej” (tamże, s. 150).

²⁴ „Judaizm jawi się jako «zasklepienie się» tych sił [sekularyzacyjnych – uwaga własna] w układzie w wysokim stopniu zrationalizowanym, lecz historycznie bezskutecznym, a bezskuteczność tę można przypisać zarówno zewnętrznemu czynnikowi losu Żydów jako obcego narodu w obrębie chrześcijaństwa, jak i wewnętrznemu czynnikowi konserwatywnego wpływu żydowskiego legalizmu” (tamże, s. 170).

Chrześcijaństwo jawi się jako historyczny sukcesor starotestamentowego judaizmu, ale taki sukcesor, który „wstrzymał proces racjonalizacji etycznej”, natomiast rozwinął elementy historyzacji („chrześcijaństwo łacińskie na Zachodzie pozostało całkowicie historyczne w swoim widzeniu świata”) oraz wyeksponował społeczny kształt Kościoła („kościół chrześcijański reprezentuje bardzo rzadki przypadek instytucjonalnej specjalizacji religii”). Wprawdzie później chrześcijaństwo katolickie próbowało hamować ten proces sekularyzacyjny, ale reformację protestancką „można rozumieć jako potężne ponowne wyłonienie się tych «powstrzymywanych» przez katolicyzm sekularyzacyjnych sił, nie tylko powtarzających Stary Testament, lecz zdecydowanie idących dalej”. Co niemniej ważne, przedreformacyjne „religijne legitymizacje utraciły swoją wiarygodność nie tylko dla kilku intelektualistów i innych nie liczących się jednostek, lecz dla szerokich mas całych społeczeństw”, co „wyzwolilo mechanizmy krytycznej myśli, które radykalnie zdezaalienowały i zhumanizowały społeczną rzeczywistość”.

Stawia to w centrum uwagi problem wiarygodności. W poświęconym mu punkcie rozważań Berger przeprowadza jego analizę socjologiczną, prowadzoną „w dialektycznym związku pomiędzy religią i jej infrastrukturą w specyficznych sytuacjach historycznych – takich jak przypadek Anglii (z okresu panowania Henryka VIII), czy „Francji u schyłku XVIII wieku”²⁵. Analiza tych i innych historycznych przypadków skłania go wprowadzić do przyznania, że „związek pomiędzy społeczno-ekonomiczną modernizacją i polityczną sekularyzacją nie jest jednoznaczny”, „niemniej skłonni jesteśmy twierdzić, że istnieje tendencja do sekularyzacji porządku politycznego, która pojawia się w sposób naturalny wraz z rozwojem nowoczesnego kapitalizmu. Konkretnie, jest to tendencja zmierzająca w kierunku instytucjonalnego rozdzielenia państwa i religii. Jedną z najważniejszych konsekwencji jest to, że państwo przestało być narzędziem wykorzystywanym w imieniu dominującej dotychczas instytucji religijnej”. Jego zdaniem, „nie ma w tym niczego tajemniczego. Korzenie tkwią w procesach racjonalizacji, przejawiających się poprzez modernizację” („Jakakolwiek próba tradycjonalistycznej *rekonkwisty* grozi zatem demonstacją racjonalnych założeń nowoczesnego społeczeństwa”)²⁶. Rzecz jasna,

²⁵ Pierwszy z nich opisany jest m.in. przez George’a Macaulaya Trevellyana w *Historii społecznej Anglii* (Warszawa 1961), natomiast drugi przez Jana Baszkiewicza w *Historii Francji* (Wrocław–Warszawa–Kraków 2004).

²⁶ W przypisie Berger dodaje, że „kategorii racjonalizacji używamy tutaj ponownie w weberskim sensie” (tamże, s. 178).

chodzi o modernizację i związaną z nią racjonalizację w sferze życia politycznego; „W sferze rodziny i ściśle z nią związanych stosunków społecznych, religia w dalszym ciągu posiada liczący się potencjał [...]. W ten sposób osadza się w prywatnej sferze codziennego życia nowoczesnego, przyjmując niektóre jego specyficzne cechy. Jedną z tych cech jest «indywidualizacja»»²⁷. Prowadzi to nie tylko do swoistego „rozszczerzenia” tego, co publiczne i tego, co prywatne, ale także do demonopolizacji tradycyjnych religii, „ustanowienia wzajemnie tolerujących się denominacji” (denominacja typu amerykańskiego, to konieczność „pogodzenia się Kościoła z ciągłą obecnością i współzawodnictwem innych Kościołów w obrębie jego własnego terytorium”) oraz „sytuacji pluralistycznej”²⁸. Instytucje religijne mogą się bądź to dostosować do tej sytuacji, bądź też mogą je kontestować i „dalej wyznawać stare «prawdy»”; „Problemy te łącznie tworzą «kryzys teologii» i «kryzys Kościoła» we współczesnym społeczeństwie”.

Socjologicznej analizie tych kryzysów poświęcony jest ostatni punkt rozważań autora *Świętego baldachimu*. Jego zdaniem, są one wpisane w „empirycznie uchwytne przemiany struktur społecznych” i prędzej czy później muszą się pojawić (są nieuchronne), a to czy pojawią się prędzej czy później, oraz czy będą przebiegały bardziej lub mniej gwałtownie, zależy nie tylko od tego „jak solidna jest obrona” istniejących instytucji religijnych, ale także od zdolności do ustępstw, kompromisów i transformacji broniących je sił. Berger przedstawia to na przykładzie protestantyzmu, który w początkowym okresie „nie był wcale bardziej skłonny od swojego katolickiego przeciwnika do czynienia ustępstw na rzecz sekularyzacyjnych myśli, czy też do akceptowania ograniczeń pluralistycznych sytuacji”. Jednak po kilku wstrząsach, które przeszedł w późniejszym okresie („pierwszym był wstrząs petyzmu”, a następny „wstrząs spowodowany oświeceniowym racjonalizmem”) wyłonił „spójny teologicznie liberalizm” oraz zaakceptował taki „łącznik pomiędzy liberalizmem prote-

²⁷ „Oznacza to, że sprywatyzowana religia, będąc sprawą «wyboru» lub «preferencji» jednostki bądź rodziny nuklearnej, *ipso facto* ztraca powszechny i obowiązujący charakter” (tamże, s. 180 i n.). W kwestii „sfer publicznych i prywatnych w nowożytnym społeczeństwie”, por. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957; J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand 1962.

²⁸ „Sytuacja pluralistyczna jest przede wszystkim *sytuacją rynkową* – instytucje religijne stają się agencjami rynkowymi, a tradycje religijne – artykułami konsumpcyjnymi. W każdym razie poważna część aktywności religijnej w tej sytuacji zostaje zdominowana przez logikę ekonomiki rynkowej” (tamże, s. 186).

stanckim i liberalną kulturą burżuazyjną”, który trafnie nazwano „*Kultur-protestantismus*”. Znalazł on również liczących się obrońców w liberalnych filozofach, uczonych i teologach – takich jak Friedrich Schleiermacher («ojciec» duchowy tej liberalnej syntezy) czy Rudolf Bultmann (autor koncepcji demitologizacji Nowego Testamentu). Działania tych i podobnie do nich myślących osób wprawdzie nie doprowadziły do zażegnania współczesnego kryzysu teologii, niemniej pozwoliły lepiej zrozumieć o co toczy się w nim batalia oraz jakie są w niej zaangażowane siły.

5. Sekularyzacja świata społecznego w ujęciu T. Luckmanna

Ważne dopowiedzenia w kwestii procesów sekularyzacyjnych znajdują się w opublikowanej w 1963 roku we Freiburgu rozprawie T. Luckmanna *Das Problem der Religion in der moderner Gesellschaft*; jej wersja angielskojęzyczna ukazała się w 1967 roku w Nowym Jorku pt. *Niewidzialna religia (The Invisible Religion)*. Jej autor nazwał ją esejem, ale jest to esej w stylu i w duchu weberowskim, to znaczy starannie przemyślany i zawierający szereg punktów programowych ujmowania religii i religijności jako zjawiska społecznego. Luckmann przyznaje się w nim nie tylko do inspirowania myślą Maxa Webera, ale także Emila Durkheima oraz kilku jeszcze innych socjologów religii. Jego subcredo sprowadzić można do stwierdzenia, że „problem istnienia jednostki w społeczeństwie jest problemem «religijnym»” i łączy się bezpośrednio – jak to już w swoim czasie wykazali Weber i Durkheim – z sekularyzacją współczesnego świata²⁹. Natomiast w jego badaniu dążyć się powinno – podobnie jak u tych ojców ideowych współczesnej socjologii – do sformułowania znaczących teorii. W rozdziale wprowadzającym tej rozprawy Luckmann dokonuje przeglądu

²⁹ „[...] zarówno Weber, jak i Durkheim klucz do zrozumienia miejsca jednostki w społeczeństwie widzieli w badaniu religii. Dla Durkheima symboliczna rzeczywistość religii jest jądrem świadomości zbiorowej”. Natomiast „dla Webera zagadnienia społecznych warunków indywiduacji pojawia się w bardziej specyficznej perspektywie, to znaczy w historycznym kontekście konkretnych religii i ich związku z historycznymi społeczeństwami”. Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2006, s. 52 i d. Zdaniem autora tej rozprawy, niewielu potrafiło dostrzec „pokrewieństwo pomiędzy Weberem a Durkheimem”. Do tych nielicznych, którzy na nie wskazywali zalicza on Talcotta Parsonsa. Por. T. Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*, Warszawa 1972.

badań prowadzonych przez współczesną mu socjologię oraz formułuje ich krytyczną ocenę, stwierdzając m.in., iż „można się rozczarować, gdy próbuje się we współczesnej socjologii religii znaleźć teoretyczną ważność”³⁰. Natomiast w jego dalszych częściach wskazuje na potrzebę podjęcia gruntownych badań nad sekularyzacją.

Jego zdaniem, „zakorzeniło się” wokół tego problemu szereg zasadniczych nieporozumień, takich m.in. jak „rozumienie sekularyzacji jako patologii religijnej, mierzonej za pomocą kurczącego się oddziaływania Kościoła”. Wynika ono z faktu utożsamiania religii z Kościołem, który pojmowany jest jako wyspecjalizowana instytucja zaspokajająca zbiorowe i jednostkowe potrzeby religijne. Może to być i jest „w pełni akceptowane przez Kościoły”, ale nie powinno być akceptowane przez nieuniknione w wyznaniowe związki i historyczne skojarzenia socjologów religii. Wprawdzie ci, którzy utożsamiają religię z Kościołem odróżniają jej wymiar obiektywny od subiektywnego, ale „wymiar obiektywny z zasady jest identyfikowany z zachowaniami «obserwowalnymi»”, natomiast „subiektywny» z religijnymi opiniami lub postawami”. Prowadzi to niejednokrotnie do zbyt daleko idących uproszczeń (takich np. jak „operacyjne «skracanie» religii, poprzez wybrane pytanie na tematy doktrynalne”), powierchowości badań oraz „teoretycznej banalizacji” ich wyników (banalizacji w rodzaju powszechnie uznawanych przekonań, że „wieś jest bardziej religijna niż miasto”, a „kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni”).

Zdaniem Luckmanna, uporanie się z tymi i innymi jeszcze problemami badawczymi współczesnej socjologii religii wymaga zarówno ujęcia całościowego, jak i aspektowego. Ten metodologiczny postulat ilustruje on obserwacjami religii i religijności w Ameryce oraz jego porównaniami z wzorcem europejskim³¹. Z tych obserwacji i porównań wyprowadza trzy

³⁰ „Zanikła świadomość centralnego znaczenia religii dla teoretycznych założeń socjologii, zarówno w socjologii, jak i w innych gałęziach tej dyscypliny. Nowa socjologia religii składa się z opisu upadku instytucji kościelnych, widzianych przez pryzmat parafii”. Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, wyd. cyt., s. 54.

³¹ „Obserwacje te można podsumować w sposób następujący. Istnieją pewne aspekty religii kościelnej w Ameryce, które mają albo charakter unikatowy, albo przynajmniej wyraźnie różny od europejskiego. [...] Korelacje różnych wskaźników przynależności do religii kościelnej ze zmiennymi demograficznymi i ekologicznymi, jak również z systemem ról społecznych i statusu układają się według podobnego wzorca w wynikach badań w Europie i w Ameryce. Wzorzec ten odzwierciedla społeczne umiejscowienie religii kościelnej w uprzemysłowionych krajach Zachodu” (tamże, s. 71). Por. w tej kwestii: W. Herberger,

generalne wnioski – pierwszy z nich sprowadza się do stwierdzenia, że „religia zorientowana kościelnie stała się marginalnym zjawiskiem we współczesnym świecie”, w drugim wskazuje na „odchylenia od tego zachodniego wzorca”, bowiem „najnowocześniejszy z omawianych krajów, Stany Zjednoczone, wykazuje najwyższy stopień zaangażowania w religię kościelną”, natomiast w trzecim – bazującym na dwóch pierwszych – stwierdza, że „nie można wypracować żadnej jednoliniowej i jednowymiarowej teorii sekularyzacji we współczesnym świecie”. Dalej jednak przekonuje, że jest to trudność pozorna, bowiem – po uwzględnieniu różnic w „charakterze religii kościelnej w Europie i w Ameryce” – okazuje się, że w tej ostatniej „religia kościelna ma szeroką reprezentację w klasach średnich. Klasy średnie zaś, jako takie są peryferyjne w nowoczesnym świecie”.

Dla właściwego zrozumienia problemu sekularyzacji zasadnicze znaczenie mają odpowiedzi na pytania: „Jakie wartości dominują we współczesnej kulturze? Jaka jest podstawa społeczno-strukturalna tych wartości i jaka jest ich funkcja w życiu współczesnego człowieka? [...] Są to bardzo ogólne pytania. I, jak można od razu zauważyć, należy je rozpatrywać w odniesieniu do ogólniejszych zagadnień teoretycznych. Znane nam formy religii, takie jak religia plemienna, kult przodków, Kościół, sekta itd., są specyficznymi historycznymi instytucjonalizacjami symbolicznych uniwersów [...] Aby odpowiedzieć na nasze początkowe pytania, musimy stwierdzić, w jaki sposób symboliczne uniwersa w ogólności, a kosmos religijny w szczególności, są obiektywizowane społecznie. Takie jednak rozważania prowadzą wprost do ogólnych zagadnień teorii instytucji i socjologii wiedzy oraz, na końcu, wyprowadzają nas poza obręb właściwej teorii socjologicznej na obszar antropologii filozoficznej”³².

Wszystkie te kwestie zostały przedstawione w *Spółecznym tworzeniu rzeczywistości*. Warto jednak odnotować, że według Luckmanna to dotarcie socjologa religii do obszaru antropologii filozoficznej oznacza po pierwsze postawienie w centrum uwagi „procesów prowadzących do utworzenia Jaźni”, a po drugie do uznania ich za procesy „fundamentalnie religijne”. Szersze wyjaśnienia tych kwestii również znajduje się w rozprawie napisanej kilka lat później wspólnie z P.L. Bergerem. W *Niewidzialnej*

Protestant, Catholic and Jew, New York 1955; G. Lenski, *The Religious Factor*, New York 1961.

³² Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, wyd. cyt., s. 62 i d.

religii sygnalizuje on jedynie, że wiąże się to z działaniami prowadzącymi do obiektywizacji, internalizacji, socjalizacji, racjonalizacji i typizacji światopoglądu („Światopogląd jest wszechobejmującym systemem znaczeniowym, w którym społecznie istotne kategorie czasu, przestrzeni, przyczynowości i celu są podporządkowane bardziej konkretnym schematom interpretacyjnym”). Jego częścią jest święty kosmos, a „ucieleśnienia świętego kosmosu, które będziemy nazywali religijnymi wyobrażeniami, nadają sens życiu jednostki”³³. Warto również przypomnieć, iż owo nadawanie sensu życiu jednostki jest realizowane w procesach nazywanych procesami „indywiduacji świadomości i sumienia w matrycy ludzkiej intersubiektywności”. Przyjrzenie się uwarunkowaniom tej indywiduacji przekonuje, że „zakorzenione są one w jednostkowych organizmach ludzkich”, a także, a nawet przede wszystkim, w takich „organizmach” zbiorowych jak tradycje kulturowe, w tym tradycje religijne oraz związane z nimi „wyspecjalizowane instytucje religijne”, w tym Kościoły historyczne, i to zakorzenione w takim stopniu, iż można powiedzieć, że religijność indywidualna jest kształtowana przez te historyczne Kościoły³⁴.

Sprawia to, że niejednokrotnie trudno jednoznacznie wskazać granicę między tym, co w religii i religijności jest jednostkowe i tym, co w nich jest zbiorowe (wspólnotowe) oraz tym, co w nich jest obiektywne i tym, co w nich jest subiektywne. Można jednak wskazać takie sytuacje modelowe, jak całkowita zgodność między z jednej strony funkcjonującym społecznie oficjalnym modelem religijności, z drugiej zaś subiektywnym uznawaniem jego wiarygodności przez poszczególne jednostki. Ten rodzaj zgodności oznacza „doskonałą socjalizację jednostki”. Wprawdzie w rzeczywistości ona nie występuje, niemniej konstruowanie tego typu sytuacji modelowych

³³ „Święty kosmos definiuje bezpośrednio całą socjalizację jednostki i odpowiada całej jej biografii. Ujmując sprawę inaczej, wyobrażenia religijne służą do legitymizowania zachowań w pełnej gamie sytuacji społecznych” (tamże, s. 99). Szerzej w kwestii „świętego kosmosu” por. E. Vögelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952.

³⁴ „Święty kosmos jest dostępny w formie doktryny, skodyfikowanej w świętych tekstach i komentarzach. Doktryna ta jest przekazywana i interpretowana przez oficjalny zespół ekspertów w sposób obowiązujący dla laikatu. Wszystkie działania bezpośrednio związane ze świętym kosmosem są umieszczane w liturgii, która jest wykonywana przez wyznaczonych specjalistów lub pod ich nadzorem. Co więcej, Kościół, jak każda inna instytucja historyczna, wypracowuje tradycje, które są zakorzenione we własnych koncepcjach i interesach biurokracji i elit władzy”. Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, wyd. cyt., s. 111.

posiada istotne walory heurystyczne. Pozwala bowiem m.in. na określenie „tożsamości jednostki we współczesnym społeczeństwie”.

Zdaniem Luckmanna, charakterystyczne dla tej tożsamości jest: 1) „osłabienie nadrzędnej pozycji specyficznie religijnych wyobrażeń w subiektywnych systemach odniesień”; 2) „zawężenie zwyczajowego stosowania norm religijnych do wydzielonego obszaru wiary i praktyki”; 3) uznawanie religii i religijności za „«prywatną sprawę»”; 4) postrzeganie religijności kościelnej jako pozostałości po poprzednich pokoleniach i jej sytuowanie „na peryferiach współczesnych społeczeństw przemysłowych”; 5) pluralizacja świętego kosmosu („już nie reprezentuje on jednej obowiązującej hierarchii i nie jest artykułowany jako spójna tematycznie całość”); 6) dokonywanie wyboru „znień ostatecznych, opierając się na preferencjach konsumenta, które są determinowane biografią społeczną jednostki”; 7) „poparcie dla subiektywnych systemów znamię «ostatecznych»” nie tylko ze strony rodziny (jak to miało miejsce w przeszłości), ale także dalszego otoczenia społecznego („Koledzy, sąsiedzi, członkowie grup tworzących się w pracy i wokół wspólnych zainteresowań mogą służyć jako «znaczący inni», którzy podzielają budowę i stabilizowanie «prywatnych» uniwersów znamię «ostatecznych»”)³⁵.

Te elementy składowe tożsamości współczesnych członków społeczeństw krajów uprzemysłowionych oznaczają sekularyzację. Z zestawienia tego jasno wynika, że nie sprowadza się ona ani do procesu ograniczania społecznych wpływów Kościoła, ani tym bardziej do eliminacji świętego kosmosu z życia społecznego. Chodzi w niej bowiem o taką transformację, która prowadzi do pojawienia się „nowej społecznej formy religii, która z kolei jest determinowana radykalną transformacją stosunku jednostki do porządku społecznego”. Chodzi w niej również o taką racjonalizację religii i religijności, w której święty kosmos nie tylko nie będzie utrudniał, ale wręcz będzie legitymizował „ucieczkę jednostki do «sfery prywatnej»”. Rodzi to oczywiście różnego rodzaju niebezpieczeństwa. Sygnalizując ich pojawienie się, Luckmann wskazuje m.in. na towarzyszącą sekularyzacji „dehumanizację struktury społecznej” oraz totalizację, nazywaną dzisiaj globalizacją (sam święty kosmos „pojawia się i działa jako ideologia *totalna*”). Stwierdza jednak również, że jest „mało prawdopodobne, aby ten trend, który próbowaliśmy opisać, był odwracalny, nawet gdyby jego odwrócenie było pożądane”.

³⁵ Por. tamże, s. 115 i d.

Post scriptum

Interesującym przyczynkiem do rozważań Bergera i Luckmanna nad społecznym tworzeniem rzeczywistości, w tym rzeczywistości religijnej, mogą być ich odwołania do poglądów Maxa Webera. Pokazują one bowiem zarówno ich wpisywanie się w weberowskie myślenie o życiu społecznym, jak i jego modyfikacje – mieszczące się jednak w tym, co skłonny byłbym nazywać tradycją postweberowską. Sądzę, że obaj przywoływani tutaj socjolodzy pod tą oceną mogliby się podpisać. Do takiego wniosku skłaniają mnie zarówno pojawiające się w ich rozważaniach przywołania nazwiska ich wielkiego poprzednika, jak i – w jeszcze większym stopniu – przyjmowane przez nich założenia oraz formułowane postulaty.

Zacznę od tych pierwszych. W przedmowie do *Społecznego tworzenia rzeczywistości* Berger i Luckmann składają zarówno zwyczajowe (zabarwione delikatną ironią) podziękowania za „trudny do sprecyzowania wkład” w ich dzieło „żonom, dzieciom i innym prywatnym współpracownikom”, ale także tym, którzy przyczynili się bądź to do lepszego zrozumienia procesów społecznych, bądź też do lepszego zrozumienia tych, którzy je opisywali i wyjaśniali – w gronie tych ostatnich znajduje się Carl Mayer, którego wykłady przyczyniły się do ich rozumienia Webera i Durkheima. We *Wprowadzeniu* do tej rozprawy nazwiska obu ojców współczesnej socjologii pojawiają się w związku ze zmaganiem się socjologów i socjologii z „błędną interpretacją Marksa”, w tym z błędną interpretacją jego tezy, że „świadomość człowieka jest zdeterminowana przez jego społeczny byt” („tezy podstawowej dla socjologii wiedzy”). Nieco dalej przywoływany jest kilkakrotnie (z reguły krytycznie) nie Weber, lecz amerykański kontynuator jego poglądów T. Parsons. W części drugiej tej rozprawy nazwisko Webera pojawia się jako jednego z tych, którzy „analizowali związek między podziałem pracy i zróżnicowaniem instytucjonalnym” społeczeństwa i byli generalnie zgodni co do tego, że wyraźne związki między nimi występują. Nieco dalej występuje ono już samodzielnie („Weber wielokrotnie wspominał o rozmaitych zbiorowościach jako «nosicielach» tego, co nazywamy tutaj subuniwersami znaczenia”). Autorzy tej rozprawy przyznają również, że niektóre używane przez nich pojęcia pochodzą od Webera. Natomiast na początku części trzeciej oświadczają oni, że pochodzi od niego oraz Schutza ich „cała koncepcja «rozumienia innego»”. W podsumowaniu do tych rozważań stwierdzają, że są „przeko-

nani, iż pokazali, jak można połączyć teoretycznie stanowiska Webera i Durkheima we wszechstronną teorię działania społecznego, która nie gubi wewnętrznej logiki żadnego z tych stanowisk”.

Znacznie liczniejsze odwołania do Webera pojawiają się w *Świętym baldachimie*. W przedmowie do tej rozprawy wymieniany jest on jako jeden z trzech – obok Marksa i Durkheima – autorów klasycznych podejść do religii. Natomiast w jej dalszych częściach przywoływane są jego różnego rodzaju ustalenia religioznawcze – takie np. jak wypracowanie „schematu mikrokosmos-makrokosmos” („legitymizuje porządek społeczny”), typologii teodycei (zostaje ona jednak „zmodyfikowana przez umieszczenie wymienionych przez nią typów na kontinuum racjonalny-nieracjonalny”), czy usytuowanie w nich chrystologii („jest to największa słabość jego ogólnej typologii teodycei”). Dalej okazuje się, że w wielu kwestiach jego rozpoznania były trafne, a nawet Berger „naśladuje Webera, szczególnie jego *Etykę protestancką i ducha kapitalizmu*”. W najbardziej interesującej nas tutaj kwestii, to jest racjonalności i racjonalizacji, „terminy te wzięte są od Webera i rozumie się je w ścisłym weberowskim sensie”. Podobnie zresztą jest z ich stosowaniem w wyjaśnianiu starotestamentowych „elementów w historycznym procesie sekularyzacji”³⁶. W *Dodatkach I* do tej rozprawy, stanowiącym coś w rodzaju intelektualnego rozliczenia się z dokonaniem poprzedników, Weber przedstawiany jest jako jeden z dwóch – obok Durkheima – ojców założycieli współczesnej socjologii religii. W *Niewidzialnej religii* nazwisko Webera wprawdzie się nie pojawia tak często, ale przecież całe to dzieło napisane jest w konwencji *Etyki protestanckiej* i przedstawiane jest jako „pogodzenie dwóch diametralnie różnych teorii, stanowiących klucz do zrozumienia miejsca jednostki w społeczeństwie”, to jest durkheimowskiej i weberowskiej.

Odpowiedź na pytanie: co autorzy tych rozpraw przejmują od Webera, a co w jego podejściu i poglądach modyfikują?, nie może być prosta, bowiem lista tych zbieżności i modyfikacji jest zróżnicowana. Odnotujemy zatem jedynie, że do najistotniejszych zbieżności należy łączenie racjonalności nie tyle z myśleniem, co z takim działaniem społecznym, które zo-

³⁶ „Sprawę tę podjął całkiem wyraźnie Weber w swoim *Ancient Judaism*, chociaż termin «zsekularyzowany» występuje tylko jeden raz (ale w interesującym miejscu, w którym Weber dyskutuje wpływ centralizacji kultu Jerozolimy na religijne znaczenie klanu)”. Nieco dalej Berger stwierdza, że jego ujęcie „motywu etycznej racjonalizacji” jest „ściśle zależne od Webera”, podobnie jak „katolickiej pobożności i moralności”, „teorii charyzmy” (tamże, s. 158 i d.).

rientowane jest na zachowania innych ludzi oraz uwikłane jest historycznie, moralnie, politycznie, religijnie itd. Wyjaśniając tę kategorię w uwikłaniu, Weber mówi o działaniu celowo racjonalnym (uwikłanym „w oczekiwania dotyczące zachowań przedmiotów świata zewnętrznego i innych ludzi”), wartościowo racjonalnym (uwikłanym „w wiarę w bezwarunkową samoistną wartość”), afektywnie racjonalnym (uwikłanym „afektywnie, w szczególności emocjonalnie”), tradycyjnie racjonalnym (uwikłanym w „utarte przyzwyczajenia”)³⁷. Berger i Luckmann mówią również o takim działaniu w uwikłaniu, a do listy jego najistotniejszych uwikłań zaliczają uwikłania instytucjonalne, językowe, światopoglądowe, nawykowe i religijne. Analiza tych ostatnich skłania ich do wniosku, że wbrew temu, co sądził Weber, istnieją sytuacje graniczne, wyznaczające pewne stałe dla tych działań – takie jak stałe pragnienie uniknięcia „terroru anomi”, czy też – co na to samo wychodzi – takiego „nasączenia rzeczywistości znaczeniem”, aby jawiła się działającemu człowiekowi jako coś mającego stałe cele, stałe wartości, stałe afekty itd.

Zarówno z weberowskiego punktu widzenia, jak i z punktu widzenia autorów *Społecznego tworzenia rzeczywistości* można w takich przypadkach postawić znak równości między działaniami racjonalnymi i działaniami sensownymi. Odróżniają oni przy tym działania świadomie sensowne oraz nieświadomie sensowne. W tym drugim przypadku Weber mówi wręcz o „tępych, kierowanym przez przyswojone niegdyś nastawienia, reagowaniu na swojskie podniety”. Problem uświadamiania sobie i innym sensu podejmowanych działań to również kwestia racjonalności w uwikłaniu – w uwikłaniu m.in. w przejmowanie kontroli nad „nieokiełznaną reakcją ma jakąś niecodzienną podniętę”, „rozładowywanie pewnego stanu uczuciowego”, planowanie i w miarę konsekwentne trzymanie się tych planów, w wartościowanie i selekcjonowanie wartości (z uwagi na to, co nakazuje „obowiązek, godność, piękno, religijne wskazanie, cześć, czy też doniosłość jakiejś sprawy”) itd. Jak daleko może iść to uwikłanie, do końca nie są w stanie uświadomić sobie ani działający, ani też analizujący ich zachowanie socjolodzy. Stąd ci pierwsi odwołują się do „przyswojonych niegdyś nastawień”, nawyków, „przykazań” itp., natomiast ci drudzy do „stworzonych do socjologicznych celów, pojęciowo czystych typów, do których zbliża się w mniejszej lub większej mierze realne działanie”. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z racjonalizacją, a owa

³⁷ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 18 i d.

racjonalizacja łączy się bezpośrednio z obiektywizacją, internalizacją, socjalizacją oraz „instytucjonalizacją porządku społecznego”. Ze społecznego punktu widzenia zdecydowanie istotniejsza jest ta pierwsza, bowiem to ona wyznacza kierunki, charakter i dynamikę zachodzących zmian społecznych. Natomiast z punktu widzenia badań socjologicznych istotniejsza jest oczywiście ta druga, bowiem umożliwia ona uświadomienie sobie i innym owych kierunków, charakteru i dynamiki przemian. W tej kwestii Berger i Luckmann są całkowicie zgodni z Weberem.

Wykład VIII

Religia i religijność w ujęciu N. Luhmanna

Niklas Luhmann (ur. 1927) należy do tych współczesnych uczonych, którzy – kontynuując weberowskie tradycje – starają się patrzeć na życie społeczne całościowo i dążą do sformułowania teorii zmian spełniającej wymogi naukowości. Zaproponował zresztą taką teorię w swojej rozprawie pt. *Teoria polityczna państwa opieki społecznej*¹. Już w tej pracy wskazywał na pełnienie przez religie (traktowane przez niego jako społeczne „systemy częściowe”) takich istotnych społecznie funkcji jak ograniczanie „szarej strefy” niepewności, niedookreśloności, opozycyjności i paradoksalności. Kwestie te szerzej wyjaśnia w rozprawie pt. *Funkcja religii*. Odnosi się w niej krytycznie zarówno do tych stanowisk, w świetle których główna funkcja religii i różnych form religijności sprowadza się do zapewnienia spójności życiu społecznemu (taki pogląd znajdował m.in. u E. Durk-

¹ Por. N. Luhmann, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, Warszawa 1994. Jej autor wychodzi w niej z założenia, że „społeczeństwo i składające się nań systemy częściowe to systemy komunikacyjne reprodukcujące się poprzez nadawanie znaczeń i programowanie działań komunikacyjnych. [...] W ramach tej koncepcji wszystkie systemy społeczne, pełniąc funkcje analogiczne, mają się przyczyniać do redukcji kompleksowości, a zatem również niepewności, i w związku z tym umożliwiać ludziom swego rodzaju bezpieczeństwo przeżyć oraz zachowań. [...] Dla ludzi stanowiących według Niklasa Luhmanna środowisko systemu społecznego oraz jego systemów częściowych kontyngencja przybiera formę wielu możliwych znaczeń oraz charakterystycznych i nierozwiązywalnych paradoksów, których nie potrafimy przezwyciężyć, a które systemy komunikacyjne starają się rozwiązać w swoisty dla siebie sposób, posługując się swoistą semantyką – kodowaniem – oraz programując własny rozwój”. G. Skąpska, *Niklasa Luhmanna socjologia religii jako element ogólnej teorii systemu społecznego*, wstęp do: N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 1998, s. III i d. Por. również: N. Luhmann, *Vom Sinn religiöser Kommunikation*, w: K. Gariel, A. Herlth, K.P. Strohmeier (ed.) *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*, Freiburg, Basel, Wien 1997; N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986; N. Luhmann, *Social Systeme. Grundriss einer allgemeinen Systemtheorie*, Frankfurt am Main 1984.

heima), jak i do tych, które skłonne były minimalizować lub marginalizować ich funkcje we współczesnym społeczeństwie (tendencje takie znajduje on w m.in. w niektórych teoriach sekularyzacji).

1. *Credo* luhmannowskiego socjologizmu

Ktoś kto czuje się ideowym spadkobiercą i kontynuatorem tradycji weberowskich musi zgodzić się z generalnym założeniem, że religia i religijność nie tylko są czymś z tego, doczesnego świata, ale także mają charakter społeczny. Rzecz jasna, Luhmann nie tylko to założenie przyjmuje, ale także traktuje je jako kwestię nad którą nie warto dyskutować. Warto natomiast dyskutować nad społecznymi funkcjami religii i religijności oraz prowadzić analizy: 1) „struktury kompleksowości”; 2) „funkcji rozumianych zarówno jako forma społeczna, jak i narzędzie analizy”; 3) „kontynencji” (rozumianej jako możliwość zaistnienia innych, ewentualność, czy też innych opcji niż te, które są już społecznie akceptowane i realizowane); 4) „historycznej zmienności tych zależności”; 5) „redukcji dokonywanych w oparciu o idee (dogmatyki) i ich historyczne wariacje”; 6) „formowania się systemów, co po części stanowi efekt funkcjonalnego zróżnicowania systemu społecznego, którego konsekwencją jest «sekularyzacja», a po części także [...] wzrastające zróżnicowanie poszczególnych poziomów formowania się systemu”². Jest to lapidarne określenie *credo* luhmannowskiego socjologizmu, a ściślej, takiego programu badań, który – podobnie jak u M. Webera – znacznie wykracza poza socjologię oraz wkracza na obszary wymagające kompetencji historyka, kulturoznawcy, religioznawcy, filozofa i innych jeszcze specjalistów. Luhmann ma tego świadomość i tam, gdzie nie czuje się dostatecznie kompetentny powołuje się na ustalenia tych specjalistów.

Kategorie tego *credo* występują w każdym z punktów tego szerokiego programu badań. Nie każdą z nich Luhmann dookreśla w taki sposób, aby ograniczyć do minimum nieporozumienia. Za kwestię najistotniejszą uznał funkcjonalne zdefiniowanie religii. Przed sformułowaniem tej definicji uchyla on zasadność założenia „jakoby religia pełniła funkcję *integracji systemu*, gdyż bez wątpienia istnieją również ruchy religijne rozsadzające

² Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 9.

albo wręcz dezintegrujące system” oraz twierdzenia, że „w nowoczesnym społeczeństwie religia przestała pełnić na poziomie systemów makroskopowych jakąkolwiek funkcję”³. Natomiast za sporne uznaje twierdzenie, że religia „zajmuje się interpretacją i wyjaśnianiem niejasnych, wieloznacznych, niezrozumiałych stanów rzeczy” – sporne, bowiem po pierwsze „zakłada się tu po prostu i nieanalitycznie istnienie niejasnych stanów rzeczy” oraz „zapotrzebowania na ich interpretację”, po drugie „analiza funkcjonalna nie może zadowolić się uznaniem tego rodzaju potrzeby interpretacyjnej i na tym poprzestać”, po trzecie „nie można wykluczyć, że mamy tu do czynienia z czystym wymogiem taktycznie wybranych (np. przez „urzędników wyższego szczebla konsumujących sukcesy w karierze”) operacji logicznych lub językowych”⁴.

Zabiegiem propedeutycznym względem funkcjonalnego zdefiniowania religii jest również przyjęcie kilku ogólnych tez – takich jak twierdzenie, że „kształtowanie się struktury jest zawsze ograniczaniem dowolności kombinacji elementów” i „ograniczenia takie mogą być osiągnięte jedynie dzięki utworzeniu się systemu”, czy twierdzenie, że „utworzenie się systemu obojętnie na jakim poziomie, wymaga odgraniczenia od środowiska nie należącego do systemu” i „żadnej struktury systemowej nie można zrozumieć bez odniesienia do środowiska”. Do tego dołącza m.in. definicje lub quasi-definicje: „środowiska systemu” (jest nim „wszystko, co zostaje przez system odgraniczone, a więc wszystko, co do niego nie należy”), rezyduów (stanowi je wszystko to, „względem czego system kształtuje się każdorazowo w procesie, który dotyczy środowisk innych systemów i jednocześnie je zmienia”), kompleksowości (jest to „selektywne ustanawianie relacji w zbiorze elementów”), granic systemu (są to „wysoko selektywne instrumenty ograniczania kontaktu” do względnie nielicznych, gdyż tylko tak skonstruowany system może uwolnić się od zależności punkt-w-punkt w swoich związkach ze środowiskiem i rozwinąć zdolność przetwarzania relacji między swoimi różnymi kontaktami ze środowiskiem w abstrakcyjne wzorce”), „rastera selektywnego przyswajania in-

³ Por. tamże, s. 13. Bezasadność pierwszego z tych założeń została wykazana m.in. przez F. Houtarta, (por. *Les variables qui affectent le rôle intégrateur de la religion*, w: „Social Compass” 7/1960, s. 21 i d.), natomiast drugiego przez P.L. Bergera (por. *Zur Dialektik der Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main 1973).

⁴ Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 14. Na ostatnią z tych możliwości wskazywał m.in. A. Schaff w *Einführung in die Semantik* (Berlin 1966, s. 315 i d.).

formacji” („każdy system rejestruje swoje środowisko poprzez raster selektywnego przyswajania informacji”, co sprawia, że „środowisko rozlewające się w obszarze tego, co daje się określić, ulega dyskretyzacji”, to znaczy zostaje sprowadzone do „stanów dyskretnych, które mogą zaistnieć lub nie zaistnieć”)⁵. Lista tych definicji lub quasi-definicji jest oczywiście dłuższa.

Religia i religijność pojawiają się w grupie systemów specjalnego typu, to znaczy takich, które „konstytuują znaczenia systemów psychicznych i społecznych” („przez znaczenie rozumiemy przy tym szczególną formę redukcji kompleksowości, która jednocześnie kompleksowość podtrzymuje, a nawet podnosi”)⁶. Jej funkcja „zasadza się na przekształcaniu świata nieokreślonego, bo niedomykalnego na zewnątrz (środowisko), i do wewnątrz (system), w dający się określić świat, w którym system i środowisko połączone są stosunkami wykluczającymi się po obu stronach dowolności przeobrażeń. Innymi słowy, funkcją tą jest wzięcie odpowiedzialności za fakt, i uczynienie go znośnym, że wszystkie typizacje, wszystkie autoidentyfikacje, wszystkie kategoryzacje, wszystkie konstrukcje oczekiwań mają charakter redukcji i pozostają obalalne. Także i sama religia musi przy tym trzymać się dostępnych form znaczenia, musi reprezentować aprezentację”⁷. Zadaniem uczonych jest oczywiście badanie tak pojętej funkcji religii.

W istotnych dopowiedzeniach do przedstawionego tutaj katalogu pojęć podstawowych luhmannowskiego socjologizmu znajdują się m.in. stwierdzenia, że: 1) „środowisko (które zresztą jest dane zawsze, i to

⁵ „Dyskretyzacja – proces upraszczania, przekształcania zbiorów zdarzeń o charakterze ciągłym, prowadzący do ich podziału na skończoną liczbę elementów dyskretnych (nieciągłych, podzielonych skończonymi interwałami)”, zaś „dyskretyzowanie informacji” to „przekształcanie informacji ciągłej na komunikaty o ustalonej długości”. Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 20.

⁶ Pojęcie „znaczenia” (niem. *Sinn*) przyjmowane jest za Maxem Müllerem, por. M. Müller, *Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*, w: *Erfahrung und Geschichte: Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg-München 1971, s. 124 i d.

⁷ Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 28 i n. Ten przyjęty za Husserlem termin („nie pojęcie”) „oznacza po prostu implikowaną w każdym temacie sensu dostępność innego tematu, a które musi potem ulec specyfikacji w zależności od tego, czy aprezentacja zachodzi w wymiarze rzeczowym, czasowym czy społecznym (i to byłoby pojęcie Husserla). Sama aprezentacja (nie tylko religijna) wiąże się z tym, że „znaczenie konstytuujące świat odsyła za każdym razem do wielu więcej możliwości niż te, które mogą być aktualnie ujęte w przeżywaniu i działaniu”. Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 24.

w nadmiarze) zostaje wprowadzone *wewnątrzsystemowo* jako «przerywacz» wzajemnych zależności, wówczas gdy system odnosi swoje procesy samoodnoszenia do środowiska, *nie włączając środowiska w te procesy*», przy czym „istnieją [...] wzajemne zależności między «przerywaczami» wzajemnych zależności, a przede wszystkim między strategiami demontażu «przerywaczy» wzajemnych zależności”; 2) „w systemach społecznych samoodnoszenie zasadza się na tym, że komunikując o czymś, zawsze komunikujemy zarazem o komunikacji, o sobie samych i o partnerach, że zmuszeni jesteśmy do autoprezentacji, których kruchość jest nam znana, i że wiemy oraz bierzemy pod uwagę, iż partnerzy mogą w odpowiedzi pytać, negocjować, przerywać albo nawet zacząć kłótnię”⁸; 3) „w systemach osobowych, ze względu na ich neurofizjologiczną konstytucję, występują całkiem inne formy bezpośredniej percepcji samoodnoszenia, pozostające w związku (i nie tylko w związku!) z przerywnikami wzajemnych zależności”⁹; 4) „pytając o problem odniesienia religii, należy odróżnić zewnętrzne i wewnętrzne horyzonty systemów społecznych i osobowych. Horyzonty wewnętrzne i zewnętrzne korelują, ponieważ środowisko postrzegane jest od wewnątrz jako «przerywacz» interdependencji i ponieważ sposób, w jaki to się dzieje, określa dostępną systemowi dyskretyzację i typizację środowiska”.

W tej części wprowadzającej, zawierającej szereg istotnych dla luhmannowskiego socjologizmu pojęć, odróżnień i postulatów znaczeniowych, warto odnotować jeszcze pojawienie się: 1) „opisu pewnego szczególnego zakresu znaczenia «świętości»” lub *numinosum* (pojęcia te „można rozumieć jako rezultat procesu *szyfrowania*, dzięki któremu to, co nieokreślone zostaje przekształcone w to, co określone, bądź w to, co określane”)¹⁰; oraz 2) określenie *religii* jako „porządku samosubstytywne-

⁸ „Taka podstawowa cecha komunikacji wykluczałaby każde samookreślenie, gdyby nie było przerywników wzajemnych zależności w postaci historii systemu i – importu ze środowiska, jak choćby wiedza, której nie można bezceremonialnie zignorować” (tamże, s. 33).

⁹ „Taką formę stanowi nieodwracalność upływu czasu, mimo włączenia w teraźniejszość przyszłości (protencja) i przeszłości (retencja) albo też nierozporządkalność, jawiąca się wraz z każdym dającym się zaktualizować znaczeniem” (tamże). Por. również: M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994.

¹⁰ Pojawia się odsyłacz do ujęcia świętości przez R. Otto, Günthera Duxa, Karela Dobbela oraz Jana Lauversa. Por. G. Dux, *Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion*, w: „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” nr 8/1973; K. Dobbela, J. Lauvers, *Definition of Religion – Sociological Critique*, w: „Social Compass” nr 20/1974.

go (samozastępującego się), a 3) systemu religijnego jako „systemów samozastępowalnych” zorientowanych na swoje funkcje. Stąd analiza „znaczenia funkcji religii” wymaga odniesień zarówno do *systemów całościowych*, jak i *cząstkowych*.

Lista istotnych pytań, które można i powinno się postawić w tej analizie jest oczywiście długa. Do najistotniejszych z nich Luhmann zalicza kwestie związane z Kościołem (w pierwotnym sensie tego słowa stanowi on „system komunikacji religijnej”), w szczególności zdobywania przez Kościoły „funkcjonalnego prymatu”, „świadczenia”, czyli przynoszenia przez nie „pożytku zarówno systemom cząstkowym społeczeństwa, jak i systemom osobowym” oraz kompetencji teologów i teologii w zakresie takich świadczeń jak duszpasterstwo, refleksja religijna czy dogmatyka religijna.

2. Dogmatyka religijna

W punkcie wyjścia do dyskusji nad społeczną funkcją dogmatyki religijnej Luhmann odwołuje się do funkcjonującego od dawna rozróżnienia na wiarę i Kościół – ta pierwsza „jawi się jako «wewnętrzna» sprawa człowieka”, natomiast ten drugi jako coś, co w religii jest jego „sprawą zewnętrzną”. W następnym kroku swojej analizy stawia on pod znakiem zapytania zasadność tego podziału („utrwalonego przez protestancką dogmatykę religijną”), bowiem zarówno „wyniki badań empirycznych”, jak i „koncepty teoretyczne nowoczesnych nauk społecznych” skłaniają do wniosku, że „prosty podział na to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne” może stanowić co najwyżej „narzędzie pracy” lub też – co na to samo wychodzi – rozróżnienie pojęciowe; „abstrakcyjne, płodne, ale i ryzykowne”. Rozróżnieniem mniej ryzykownym wydaje mu się wyjście – podobnie jak to ma miejsce u M. Webera – od pojęcia „działania społecznego” oraz takich dopełniających go rozróżnień jak: system społeczny – środowisko, funkcja systemu jawna i ukryta, struktura systemu – struktura świata, kompleksowość i cząstkowość itp. Mają być nie tylko rozróżnieniami mniej ryzykownymi, ale i bardziej płodnymi poznawczo, bowiem pozwalającymi m.in. „wykroczyć poza znaną kontrowersję, czy religia usuwa lęk i niepewność, czy też je dopiero wytwarza”¹¹.

¹¹ Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 80. Por. również: B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990; A. Radcliffe-Brown, *Struktura i funkcja w Primitivnej Społeczności*, London 1952.

Z punktu widzenia luhmannowskiego socjologizmu, „w pewnym sensie oba stwierdzenia są słuszne. Religia bowiem reformuluje uwarunkowania niepewności. Interpretuje ona wydarzenia i możliwości w sposób, który koreluje ze znaczącą orientacją i umożliwia wzrost znośnej niepewności”, a jednocześnie – wraz ze wzrostem „stopnia rozwoju społeczeństwa, który prowadzi do wzrostu kompleksowości i kontyngencji innych możliwości” – jej „ryzykowne interpretacje wydarzeń i możliwości” przesuwane są ze sfery „znośnej niepewności” do sfery niepewności „nieznośnej” – „nieznośnej” m.in. z tego względu, że: 1) zamiast korzystać „z dorobku języka”, „wycofuje go tam, gdzie może być niebezpieczny” („Późnym tego wariantem jest recytacja mitu, ustandaryzowane wspomnienie, przekazane w formie rytmiczno-rapsodycznej...”); 2) zamiast dostarczać „urządzeń służących kontroli dostępu do innych możliwości, które nazwiemy *formułami kontyngencji* [...] doprowadziła średniowieczne dyskusje do takiego stopnia abstrakcji, że przestały się one poddawać religijnej kontroli” (jest to oczywiście tylko jeden z przykładów jej pozostawania w tyle za procesami zmian społecznych). Wszystko to sprawia, że „w obszarze kontrolnym formuł (kontyngencji) bezpośrednia orientacja religijna staje się, w miarę uzyskiwania przez nie struktury, zbędna, a nawet zaczyna przeszkadzać”¹².

Odpowiedź na pytanie o funkcje dogmatyki religijnej wymaga przyjęcia zarówno określonej definicji religii, jak i określonej definicji dogmatyki religijnej. Ta pierwsza wskazana została w *credo* luhmannowskiego socjologizmu, i jest to bez wątpienia definicja w uwikłaniu w określone pojęcia, założenia i postulaty. Definicją w uwikłaniu jest również druga z nich, i to w różnorodnym uwikłaniu, bowiem przed jej sformułowaniem Luhmann najpierw „wikła” ją w polemikę z tymi definicjami religii, które „odwołują się do *tylko jednego* ustalenia jej funkcji”, a następnie podejmuje „próbę skorygowania i skomplikowania abstrakcyjnej jednostronności pojedynczego określenia funkcji” i wskazuje na uwikłanie religii w „ustrukturyzowane i o ograniczonym potencjale wszystkie systemy przeżywających znaczenia i przeżywających informacje” (ludzi). Z analizy te-

¹² „W swoisty i aż po epokę nowożytną efektywny sposób formuły te opierały się na religii, przejęły jej funkcje i jednocześnie dystansowały się od niej. Możemy przypuszczać, że tak jaskrawo oczywisty fakt nie mógł pozostawać niezauważony przez dogmatykę religijną, która musiała dać temu wyraz w tej czy innej formie – być może w formie negatywnego osądu «świata»”. Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 83.

go uwikłania wyprowadza generalną tezę, że „tematy religijne wymagają interpretacji, odkąd zaczynają funkcjonować *niezależnie od sytuacji* – to znaczy, odkąd uzyskują znaczenie, które wykracza poza każdorazową funkcję kierowania bezpośrednią interakcją pomiędzy obecnymi osobami”. Po przyjęciu kilku jeszcze dopełniających ją pojęć i założeń (dotyczących m.in. kwestii przeżywania i zaangażowania religijnego oraz profesjonalnego nadzoru nad nimi) mianem dogmatyki religijnej określa „každorazowe werbalne i pojęciowe wyposażenie wspomnianej funkcji interpretacyjnej”. Inaczej mówiąc, „dogmatyka interpretuje, aby móc udzielić odpowiedzi”¹³.

Dalej okazuje się, że jest to wprawdzie istotna, ale nie jedynie istotna funkcja dogmatyki religijnej. Inne jej funkcje – również pozostające w głębokim uwikłaniu społecznym – zostają wskazane w wyniku analizy „mniej lub bardziej klasycznych tez socjologii” – takich jak teza, że „w toku ewolucji wzrasta określona *kompleksowość* społeczeństwa i możliwego dla niego świata”, czy teza, że „korelatami tego procesu na symboliczno-motywacyjnej płaszczyźnie orientacji przeżywania i działania są procesy *generalizacji*”. W analizie tej Luhmann odwołuje się do szeregu istotnych (branych nie tylko z socjologicznych teorii) pojęć, założeń i postulatów. W szczególności posiłkuje się w niej tezami teorii komunikacji, zapożyczając z nich m.in. takie pojęcia jak: „media komunikacji” („są kodami symbolicznymi, które ustalają reguły możliwych kombinacji symboli”) czy „model komunikacji” (taki np. jak „model Boga z jego ludem”)¹⁴. W analizie tej odwołuje się również do tych teorii kultury europejskiej, które pokazują m.in., że w XVIII wieku doszło do ustalenia się takiej „nowej struktury temporalnej”, w której „humanizm uległ religijnej

¹³ „Dogmatyka religijna zajmuje się tematami, tezami i symbolami i dopiero te jej obiekty odnoszą się do świata doświadczeń. W formie rozwiniętej swoboda dogmatyki przejawia się jako różnica materii i aparatu pojęciowego. Dzięki temu dogmatyka może ponownie używać funkcjonujących już pozakontekstowo twierdzeń wiary [...]” (tamże, s. 88). Dalej zaś stwierdza: „[...] pod pojęciem dogmatyki religijnej rozumiemy, w najszerszym sensie, te koncepcje, za pomocą których podstawowy materiał doświadczeń religijnych i interpretacji sytuacyjnych zostaje rozwarstwiony, fachowo opracowany, sfalsyfikowany i usystematyzowany. Z perspektywy socjologicznej pojęcie to określa zarazem poziom wyróżnicowania się i samoregulacji systemu społecznego, będącego systemem cząstkowym społeczeństwa” (tamże, s. 124).

¹⁴ „Model ten był [...] kompatybilny zarówno ze złym, jak i dobrym postępowaniem, z grozą i nadzieją, nagrodą i karą, szczęściem i nieszczęściem Izraela” (tamże, s. 98). Por. także: M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris 1949, s. 50 i d.

emancypacji i próbował zdobyć własny, samoodnoszący się fundament”¹⁵. We wnioskach uogólniających stwierdza m.in., że: 1) „wszystkim obszarom funkcjonalnym i medialnym (religia) oferuje rodzaj podstawowej pewności i bariery zmian, która w ogóle dopiero umożliwia ich wyróżnienie się i techniczne usamodzielnienie”, a także legitymizuje sprawowanie władzy politycznej (co m.in. sprawia, że „możliwości jej sprawowania podlegają normom” nie przez tą władzę ustalonym); 2) „funkcje religijne stają w obliczu wymagań, którym podołać mogą tylko dzięki wyróżnieniu się szczególnych, wyspecjalizowanych urzędów – najpierw sytuacyjnie, poprzez okresowo wyjątkowe uaktywnianie sytuacji, np. kultowe, potem poprzez zróżnicowanie ról i w końcu poprzez permanentnie funkcjonujące systemy cząstkowe, stworzone na potrzeby funkcji specyficznie religijnych”. Taki „system cząstkowy” stanowią konkretne dogmaty religijne konkretnych religii.

Luhmann formułuje co najmniej kilka ogólnych hipotez związanych z pojawianiem się i funkcjonowaniem tych systemów. W pierwszej z nich – historiozoficznej – stwierdza, że „wyraźniejsze wyróżnienie się systemu religijnego musi prowadzić do nasilenia się procesów *konstruowania dogmatów* i do *zorganizowanej kościelnej praktyki respecyfikacyjnej*, która uzupełnia bądź nawet, w mniejszym stopniu, zastępuje zrytualizowaną praktykę religijną”. W drugiej – socjologicznej – stwierdza, że stosunek tych systemów do innych obszarów funkcjonalnych społeczeństwa jest „ogólnospołecznie relewantny”, to znaczy zdystansowany i selektywny („opierający selekcje na własnych przesłankach”), co m.in. sprawia, że „musi on również przestawić się *wewnętrznie ze zróżnicowania prymarnie segmentacyjnego na zróżnicowanie funkcjonalne*”. Doprowadza to do tego, że „w systemie religijnym punkt ciężkości przemieszcza się z praktyk rytualnych na wszechobejmujące kwestie wiary, które muszą być dogmatyzowane, interpretowane i respecyfikowane w drodze egzegezy”¹⁶.

Nie oznacza to, że w religiach, w których dokonane zostało to przesunięcie rytuały całkowicie tracą swoje społeczne znaczenie. Oznacza nato-

¹⁵ Por. m.in.: L.G. Croker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore 1959; R. Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine (1700–1750)*, Vilemombre (Seine) 1960.

¹⁶ „Dogmaty wiary przejmują funkcje w kodzie szczególnego medium komunikacji, które wykracza poza poszczególne zróżnicowania systemowe”. Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 108. Por. również: E.O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, London 1958, s. 293 i d.

miast – po pierwsze, że „w nowym kontekście religii opartej na wierze muszą one przejść sprawdzian pod kątem sensu i zaaklimatyzowania się w teologii”, po drugie, że w religii tej na plan pierwszy wysuwają się: 1) zadania charytatywne (i związane z ich realizacją organizacje kościelne); 2) zapotrzebowanie na taką *teologię refleksyjną*, która z konieczną miarą świadomości i precyzji dba o systemową spójność i o tożsamość systemu religijnego”. Te funkcje „świadczania i refleksje” uzyskały wartości ekstremalne w wymiarze wyróżnienia się, zróżnicowania wewnętrznego, derytualizacji, dogmatyzacji wiary i organizacji respecyfikacji, jedynie w chrześcijaństwie – „za cenę, którą prawdopodobnie będzie musiało zapłacić dopiero dziś”. Jak wynika z dalszych części tej rozprawy ceną tą jest – ogólnie rzecz ujmując – sekularyzacja.

W tej części, w której głównym przedmiotem analizy są dogmaty religijne i ich społeczne konteksty, Luhmann wyjaśnia i specyfikuje „nie tylko odniesienia systemowe” religii, ale także takie problemy odniesienia jak: 1) problem „przejścia” (m.in. od stosowania środków magicznych do stosowania środków religii); 2) „zawodu oczekiwań” („silnie powiązanych z sytuacją bądź pozycją społeczną”) i rozczarowań („Rozczarowania te są «załamaniami w strukturze»); 3) „problem wyspecjalizowanego dla religii i nadzorowanego przez profesjonalistów religii medium komunikacji” („Pytanie o specjalne medium komunikacyjne dla religii zastępuje starszą supozycję, według której religia miałaby wypełniać po prostu funkcję społecznej regulacji motywów”)¹⁷. We wnioskach uogólniających do analizy tych „odniesień” stwierdza, że w społecznym funkcjonowaniu religii odnotować trzeba m.in. występowanie zjawiska „inflacji i deflacji” jej „kodu medialnego” (zjawiska zakłócające jego społeczne funkcjonowanie), a także, iż „religii brakuje najbardziej skutecznego ewolucyjnie typu przekazu zredukowanej kompleksowości” (to znaczy takiego, który umożliwia wyraźne rozróżnienie pomiędzy *przeżywaniem a działaniem*), co z kolei stawia pod wielkim znakiem zapytania m.in. jej możliwość wypełniania takiej funkcji społecznej, jaką jest konstruowanie efektywnych społecznie narzędzi selekcji „kodów medialnych”¹⁸.

¹⁷ Za tak pojętą funkcją regulacyjną religii opowiadał się m.in. R.N. Bellah, por. *The Place of Religion in Human Action*, „Review of Religion”, nr 22/1958, s. 137 i d.

¹⁸ „Nie musimy stąd wyciągać wniosków, że nie może istnieć żadne specyficzne religijnie medium komunikacji”. Trzeba jednak zgodzić się z tym, że „medium religijne nie może być skonstruowane specjalnie w celu transmisji ryzykownych, nieprawdopodobnych

Te rozpoznania i specyfikacje skłaniają Luhmanna do postawienia co najmniej dwóch istotnych z punktu widzenia pełnionych przez dogmatykę religijną funkcji pytań – bardziej ogólnego i mniej ogólnego. W pierwszym z nich pyta: „czy i w jaki sposób może ona osiągnąć poziom adekwatny wobec rozpatrzonych aspektów ewolucji” (systemów społecznych)?, natomiast w drugim z nich pyta: „w jaki sposób system religijny, posługując się dogmatyczną samoregulacją, osiąga taki poziom generalizacji, na którym uzyskać on może strukturalną kompatybilność z resztą społeczeństwa?”. „Pierwsze pytanie odnosi się do *formuły kontyngencji* religii. W tradycji Zachodu jest nią pojęcie *Boga*” (Oznacza to, że „dogmatyka religijna jest w pierwszym rzędzie *teologią*, a dopiero wtórnie doktryną wiary, eklezjologią etc.”). W próbie udzielenia na nie odpowiedzi pojawiają się takie problemy odniesienia jak ewolucja religii i religijności od politeizmu do monoteizmu – „pociągnęło to za sobą decydujący wzrost abstrakcji w odniesieniu do pojęcia Boga”¹⁹ oraz „wymagań wobec specyfikacji” („Cała kontyngencja coraz bardziej złożonego świata, włącznie z tym, co złe i przypadkowe, musi zostać przypisana *jednemu* Bogu...”), i takiej *perfekcji*, która w ekstremalnym przypadku „staje się, w myśl własnych założeń, w sposób konieczny niekontygentna”²⁰. Są to tylko niektóre zjawiska towarzyszące przechodzeniu od politeizmu do monoteizmu. Ta skrócona ich lista ukazuje oczywiście jedynie część tego uwikłania, w którym pozostają dogmaty religijne.

Odnotujemy, że najbardziej interesujący nas tutaj problem odniesienia, to znaczy problem odniesienia do racjonalności i (ew.) irracjonalności religii i religijności, Luhmann wiąże nie tylko z *perfekcją* i teologicznym *perfekcjonizmem*, lecz także z „porządkami samozastępowalnymi” („Porządki są samozastępowalne wówczas, gdy nie mogą być zastąpione przez porządki innego typu...”). Jednym z takich samozastępowalnych porządków jest właśnie porządek racjonalności, to jest racji i różnorodnych na-

efektów selekcji, lecz że pełnić może o wiele bardziej fundamentalną rolę: ma sprawiać, by wspólne doświadczenie selekcji stało się komunikowalne” (tamże, s. 123).

¹⁹ Ten „przyrost abstrakcji” sprawia m.in., że „religijna interpretacja i zależności stają się łatwiejsze, kiedy odmienności – a najlepiej: przeciwieństwa – interpretowane są jako tożsamości” (tamże, s. 127). Por. również: A. Massart, *L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité*, w: *Mélanges bibliques*, Paris 1957, s. 38 i d.

²⁰ Takim przypadkiem ekstremalnym jest według Luhmanna tomizm. Por. również R.W. Hepburn, *Christianity and Paradox: Critical Studies in Twentieth Century Theology*, London 1958.

stępstw racji. Może on, ale nie musi się różnić od innych porządków samozastępowalnych – takich np. jak porządek świata (jest on „najbardziej ogólnym porządkiem samozastępowalnym”) czy porządki sztuki, miłości, prawa itd. To czy się on od nich różni i czym się różni zależy od przyjętej „formuły kontyngencji”. Różni się wówczas, gdy ową formułę sprowadza się do prawdy czy prawdziwości, a „specyfikację Boga” do wyobrażenia go jako istoty, która jest jej źródłem i gwarantem. Tego typu redukcjonizm oraz ten rodzaj specyfikacji, zdaniem Luhmanna, odznacza się „przesadną abstrakcyjnością”, prowadzącą m.in. do takich licznych kontrowersji wewnątrzdogmatycznych i kościelno-politycznych, które pojawiły się w późnym średniowieczu²¹. Sprawily one, że Kościół, w tym teolodzy chrześcijańscy wycofali się z tej „formuły kontyngencji” i zaczęli poszukiwać wsparcia dla swojej dogmatyki religijnej najpierw w moralności, a później „w przebudowie form racjonalności dla obszarów takich mediów, jak polityka, nauka, sztuka, którym abstrakcyjna teologia wystawiła świadectwo chrztu niejako już zaocznie”²².

Ten problem odniesienia jest bardziej złożony, bowiem „zasięg i losy dogmatyki religijnej nie zależą jedynie od możliwości wyartykułowania właściwej jej formuły kontyngencji”, lecz także od *medium komunikacyjnego* religii. W przypadku dogmatyki chrześcijańskiej „leży on w pojęciu wiary”, zaś „bliższe ustalenie tego pojęcia oscyluje przynajmniej w dwóch wymiarach: na osi «od emocjonalności do racjonalności» i w zakresie indywidualizacji wiary jako wydarzenia bądź decyzji”. Kwestią bezdyskusyjną jest funkcjonowanie w chrześcijaństwie takich formuł: „nie ma prawdziwej religii bez wiary”, „nie ma usprawiedliwienia bez wiary”, „nie ma skuteczności sakramentów bez wiary” itp. Dyskusyjne natomiast jest redukcjonowanie religii i religijności do wiary. Nawet „teologom z trudnością przychodzi pojmowanie religijności wyłącznie jako wyznania prawdziwej wiary”. Rzecz jasna, Luhmann włącza się do tej dyskusji i wskazuje w niej nie tylko na szereg racji potwierdzających generalną tezę o zależności dogmatyki religijnej od *mediów komunikacyjnych*, ale także wskazuje

²¹ Por. m.in. K. Michalski, *La Philosophie au XIV^e siècle: six études*, Frankfurt 1969.

²² „Dowód istnienia Boga zdaje się przechodzić na *ratio status*, na piękno sztuki, na sukces ekonomiczny lub też na możliwość kontrolowania najwyższej kompleksowości świata za pomocą minimalnych instrumentów pojęciowych. Jednocześnie te nowe formuły kontyngencji stwierdzają swoją samodzielność *etsi non dareur Deus*. Nie dająca się już podwyższyć generalizacja i perfekcja formuły Boga blokuje możliwość refleksji w systemie religijnym [...]”. Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 130.

na – różne rodzaje tych mediów, różne rodzaje tych zależności, różnego rodzaju motywacje tych działań itd.²³ Wskazaniom tym towarzyszą takie uwagi, które przekonują, iż operuje on raz szerszym, innym razem węższym pojęciem racji i związanym z nim pojęciem racjonalności, ale za każdym razem racji i racjonalności w uwikłaniu. Przykładowo: wówczas, gdy stwierdza, że „dogmatyka religijna *nie bez racji* wzbrania się przed pojmowaniem Kościoła jako organizacji”, to okazuje się, że skłaniają ją do tego zarówno racje teologiczne (zawarte m.in. w „formule *Królestwa Bożego*”), racje historyczne („Kościół chrześcijański bardzo wcześnie stanowiły organizacje, które mogły być nie tylko organizacjami”), racje hegemonistyczne („dogmatyka religijna przyznaje sobie prawo stania ponad organizacjami ziemskimi”), a nawet racje językowe („terminologia *civitas sive societies civilis* wpłynęła na terminologię dogmatyki chrześcijańskiej”).

W podsumowaniu do tych i wielu jeszcze innych specyfikacji racji i różnorodnych następstw tych racji Luhmann stwierdza, że „trwanie przy demiurgicznym, negowalnym pojęciu świata łączy religię z pozaświatową gwarancją niekontyngencji, z pozaświatowym Bogiem, który w rzeczywistości jest nie do pomyślenia. Daje jej to możliwość paradoksalnego ufundowania wiary (w przeciwieństwie do wiedzy) na ostatecznej obcości, na absolutnej odmienności, i przez to odróżnienia się od naukowego medium prawdy. Dzięki temu wiara, jak już dziś wiemy, staje się kompatybilna z dowolnym światem, co stanowi efekt, któremu potem struktury tematów kodu-wiary muszą się przeciwstawić w sposób problematyczny i niewiarygodny (np. poprzez tezę o pozaświatowej osobowości (!) Boga)”²⁴. Jest to oczywiście nie tylko problem tej wiary i tych, którzy się z nią utożsamiają lub próbują utożsamiać, ale także problem tych społeczeństw, w których chrześcijaństwo odgrywało i odgrywa nadal istotną rolę oraz tych uczonych, którzy – przyjmując „naukowe medium prawdy” – podejmują próbę odpowiedzi na pytania: czy dogmaty religii chrześcijańskiej (takie np. jak dogmat objawienia, który uwiarygodniał możliwość respecy-

²³ „Pod pojęciem motywacji rozumiemy nie wymogi «wewnętrznych» przyczyn działania, lecz, w nawiązaniu do Maxa Webera, przyczyny selekcji, które są zrozumiałe (bądź które należy uczynić zrozumiałymi), a więc stany faktyczne, które najpierw i przede wszystkim posiadają odniesienia językowe i społeczne, lecz potem w bardzo kompleksowy i przejrzysty sposób stają się czynnikami sprawczymi także w systemach psychicznych i organicznych” (tamże, s. 140).

²⁴ Por. tamże, s. 175 i n.

fikacji zbyt zgeneralizowanego, nie-światowego Boga”) spełnia nadal, czy też już nie spełnia swojej społecznej funkcji lub też – co na to samo wychodzi – czy stanowią one, czy też już nie stanowią „wystarczającej bazy artykulacji dla regulowania stosunku do środowiska systemów religijnych; czy, innymi słowy, interpretacja i reinterpretacja objawienia może jeszcze spełniać funkcję religii, czy też [...] powinna być zastąpiona przez refleksję [...]”.

3. Transformacja kontyngencji

Chodzi oczywiście o „transformację kontyngencji w społecznym systemie religii”, a ściślej o „wykazanie, że istnieje zależność pomiędzy efektami ewolucji systemu społecznego a tym, w jaki sposób w systemie społecznym i w jego systemach częściowych formułowane są problemy oraz ujmowane odnoszące się do tych problemów doświadczenia”. Już w punkcie wyjścia do tych rozważań Luhmann uchyla zasadność założenia, że tego rodzaju relacje mają charakter „determinacji jednostronnej (obojętnie jak skierowanej)”, oraz że występują związki „«punkt-w-punkt» między strukturami społecznymi a określonymi ideami”. Przyjmuje natomiast, że istnieją tutaj pewne prawidłowości („w tym sensie, że struktura ewolucji systemu społecznego kształtuje struktury stanowiące źródło problemów, które nie mogą być doświadczone i rozwiązane w sposób dowolny”). Przyjęcie tych założeń skłania go do postawienia pytania: jakie są prawidłowości sprawiające, że „określone formy kulturowe uzyskują wyraźną przewagę nad innymi”.

Odpowiadając na to pytanie Luhmann odwołuje się m.in. do takich pojęć jak „formy modalności” („mogą służyć do «oswajania» zastosowań negacji”) oraz „typy modalności” (takie jak „modalność possibilityistyczna, temporalna i epistemologiczna”). Pozwalają one określić „kontyngencję” jako „pojęcie odnoszące się w swoim najbardziej ogólnym, modalnoteoretycznym ujęciu, do problemu z zakresu modalizacji possibilityistycznych” (możliwościowych)²⁵. Następnie stwierdza, że dla „pojawienia się proble-

²⁵ „Formalnie kontyngencja definiowana jest poprzez negację niemożliwości i negację konieczności. Według tej definicji kontyngentne jest wszystko, co jest wprawdzie możliwe, lecz nie jest konieczne. W dawnej europejskiej tradycji pojęcie to rozumiane było najpierw atrybutywnie, przypisywane było Bytowi, a następnie *agregatywnie generalizowane*” (tam-

mu kontyngencji decydujące były zróżnicowania społeczne” („Zróżnicowania społeczne zmuszają do utrzymania procesów komunikacji ponad większymi różnicami i takiego ich modalizowania, by tożsamość i nietożsamość, ciągłość i nieciągłość były jednocześnie możliwe i żeby podtrzymywały się nawzajem”). Do tego dołącza on generalizację, w której stwierdza, że „jeśli w toku ewolucji społecznej dojdzie z jakichś względów do wzrostu zróżnicowania – do wyróżnienia się ról na podstawie funkcji, do rozwoju miast, do powstania uwarstwienia społecznego, w końcu do wytworzenia się szczególnych systemów funkcji i podporządkowanych im organizacji – to można się spodziewać odpowiednich przekształceń struktur symbolicznych umożliwiających komunikację, gdyż inaczej nie byłoby możliwe powstanie i operatywna reprodukcja poziomów kombinacji, których wymagają teraz strukturalnie rozbieżne oczekiwania i dokonania”²⁶.

Ta ewolucja społeczna „ma bardzo stare podstawy” (szukać ich trzeba w magii) i związana jest z „tendencją do wyrażania całości jako dualności przeciwieństw [...] dwóch światów bądź dwóch stanów: na przykład chory-zdrowy, niesprawiedliwy-sprawiedliwy, anormalny-normalny, wojna-pokój, niewykształcony-wykształcony itd.” W społeczeństwach archaicznych „konkretne konteksty użytkowe wymuszają powstanie wielkiej liczby dualności i nie dopuszczają one integracji zbioru dualności w spójne ciągi”; „dopiero w toku wyróżnienia się odrębnych systemów funkcyjnych specyficznie operatywnych interesy prowadzą do abstrakcji i udoskonalenia takich opozycji”. W analizie tych opozycji odwołuje się on wprawdzie do rozróżnienia na to, co stanowi świętość (*sacrum*) oraz to, co stanowi świeckość (*profanum*), ale częściowo przekształca tę opozycję, a częściowo zastępuje ją przez dualności „w odniesieniu do których sama praktyka zawodowa może rościć sobie prawo do dokonywania ich przekształceń z jednych w drugie, i to w formie interakcji społecznej”²⁷. We wnioskach uogólniających stwierdza m.in., że: 1) „bardziej zaawansowane wyróżnienie się praktyki religijnej prowadzi do nowej regulacji pojawienia się wza-

że, s. 182). Por. również: K. Döhmman, *Zur Charakteristik der Kontigenz*, w: Atii del XII Congresso Internazionale di Filosofia Venezia 1958, Florenz 1960, t. 5, s. 137 i d.

²⁶ Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 184. Por. również: C. Kluckhohn, *The Moral Order in the Expanding Society*, w: C.H. Kraeling, R.M. Adams (ed.), *City In-vincible*, Chicago 1960, s. 391 i d.

²⁷ Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 188 i n. W przypisie do korekty tego tradycyjnego podziału odwołuje się do przykładu „instytucji «święceń» pokazującego, że i dawniejsza dualność sakralny-świecki może zostać zaadaptowana do praktyki transformacyjnej”.

jemnych zależności” (w różnych dualnościach); 2) „nowsze dualności [...] oferują o wiele mniej sztywne i o wiele bardziej «bogate», społecznie użyteczne punkty wyjścia dla związków z polityką i gospodarką, z systemem uwarstwienia społecznego i z komórkami rodzinnymi, niż rozdzielenie *sacrum* i *profanum*”; 3) „jednocześnie wpływają one na kształt światopoglądu specyficznej praktyki religijnej poprzez formułowanie podstaw sądu, które nie są już «naturalnie» zintegrowane z politycznymi, ekonomicznymi bądź rodzinnymi wymogami innych systemów funkcyjnych”, przez co „wzrasta poziom konfliktów i wymagań komunikacyjnych, a w efekcie końcowym wzrasta także wewnętrzne zróżnicowanie samego systemu religijnego, który wyznacza miejsce kapłanom i prorokom, konformistycznym i bezkompromisowym, ortodoksyjnym i liberalnym przedstawicielom funkcji religijnych. Dzięki temu system jest w stanie sytuacyjnie przesunąć akcenty w zależności od środowiska społecznego i niejako przenosić ciężar na «drogą nogę», kiedy pojawia się zmęczenie i przeciążenie”²⁸. Jest w tym oczywiście trochę metaforyki. Jest w tym jednak również sporo takiej logiki i analityki, która swój ideowy rodowód ma w filozofii starożytnej, a z nowożytnych tradycji w filozofii Hegla²⁹.

W podsumowania do tej części rozważań Luhmann odnosi analizowane transformacje kontyngencji do zależności i tendencji występujących we współczesnych społeczeństwach. Stwierdza tam m.in., że dzisiaj takie systemy cząstkowe jakimi są systemy religijne „nie mogą się już identyfikować z systemem całościowym i jego globalną sytuacją, lecz muszą się nauczyć rozróżniać referencje systemowe i odnosić się do swojego środowiska. Nie mogą, bowiem „przekazana tradycją synteza nienegowalności straciła swoją bazę społeczną, a wraz z nią swoją wiarygodność”. Zyskała ją natomiast „dowolność punktów widzenia, z jakich perfekcja może być formułowana”. Stawia to również pod znakiem zapytania „trafność opisu funkcji religii jako projektowania socjokulturalnie adekwatnego, i dlatego zsakralizowanego obrazu świata i zarządzania nim”³⁰.

²⁸ Por. tamże, s. 190

²⁹ *Nauka logiki* Hegla jest zresztą kilkakrotnie przywoływana w ostatnich partiach tej części *Funkcji religii*, w której Luhmann analizował związki między dogmatyką religijną i transformacją społeczną – Luhmann przypomina tam m.in. że Hegel, próbował ująć modalność stosunku wnętrza i tego, co zewnętrzne, jako „prawo «dialektyczne» ruchu i w ten sposób przesunął problem refleksji w wymiar czasowy”. Por. tamże, s. 174. Por. również: G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, Warszawa 1968, s. 19 i d.

³⁰ Por. tamże, s. 214 i n. W przypisie zaznacza jednak, że „wątpliwości te nie usprawiedliwiają jeszcze akceptacji «kompetencji komunikacyjnej» bądź uniwersalno-pragma-

4. Sekularyzacja

Zdaniem Luhmanna, problem sekularyzacji ma dzisiaj podstawowe znaczenie dla odpowiedzi na pytanie o możliwości religii we współczesnym świecie. Jednocześnie uznaje go za niejednokrotnie błędnie stawiany i rozwiązywany zarówno przez teologów, jak i przez socjologów³¹. Przede wszystkim kwestionuje on zasadność wychodzenia w nim od dychotomii *sacrum-profanum*. Proponuje natomiast przyjęcie, że sekularyzacja jest „korelatem wyartykułowanych oczekiwań wobec religii, korelatem specyfikacji jej problemu odniesienia w toku długiej historii i instytucjonalnego utrwalania (przez tradycję nauczania) ambitnych pojęć” (takich np. jak *Bóg*), „ambitnych aspiracji” (takich np. jak aspiracje kapłanów do zaspokojenia najbardziej żywotnych oczekiwań ludzkich) i innych jeszcze nie- i niemożliwych do spełnienia ambicji. Mówiąc językiem luhmannowskim, sekularyzacja jest „terminem, za pomocą którego system religijny określa stan agregacji swojego środowiska społecznego. Samo zapotrzebowanie na taką agregację [połączenia w całość niejednorodnych części systemu – uwaga własna] jest produktem ewolucji społecznej” i może się pojawić „dopiero wówczas, kiedy system religijny nie orientuje się już w pierwszym rzędzie jako społeczeństwo na środowisko osobowe systemu społecznego, lecz jako system cząstkowy społeczeństwa na środowisko wewnętrzspołeczne”³².

To pojęciowe przeformułowanie problemu sekularyzacji oznacza m.in. 1) zmianę perspektywy w jej postrzeganiu z zewnątrzreligijnej na wewnątrzreligijną, oraz 2) wymusza odwołanie się do „ogólniejszych przyczyn socjokulturalnych, które pozwalają analizować ten fenomen pod kątem kilku odniesień systemowych”, takich m.in. jak przemiany społeczeństwa charakteryzujące się wzrostem zróżnicowania społecznego (sekularyzacja „jawia się tu jako konsekwencja wysokiego stopnia różnorodności”) czy analizowanie go pod kątem formowego zróżnicowania

tycznego przeformułowania moralności jako adekwatnego odpowiednika”. Szerzej w tej kwestii, por. J. Habermas, *Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, s. 12 i d.

³¹ Takich np. teologów jak E. Wiesner, autor *Säkularisierung Pro und Contra* (Innsbruck 1973), oraz takich socjologów T. Rendtorff i J. Matthes, autorów *Säkularisierung als theologisches Problem*, w: „Neue Zeitschrift für systematische Theologie” nr 4/1964.

³² Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 219 i n.

(„W odróżnieniu od starszych, zróżnicowanych segmentacyjnie bądź warstwowo formacji społecznych, podstawowe zróżnicowanie wewnętrzne systemu społecznego opiera się dzisiaj na funkcjach”)³³. Luhmanna interesują przede wszystkim te zróżnicowania funkcjonalne, które „sterują procesami komunikacji *wewnątrzspołecznej* i które dostatecznie uprawdopodobniają uznanie, a nie odrzucenie nawet względnie nieprawdopodobnych znaczeń. Funkcje te pełnione są przez *symboliczne kody zgeneralizowanych mediów komunikacji*”.

Analiza ewolucji pełnionych przez te kody funkcji skłania go do wyróżnienia: 1) zjawiska inkluzy (włączania) sfery wiary do sfery życia prywatnego oraz takich jego następstw jak „rezygnacja z instytucjonalizacji” dostępu do religii, czy „zlikwidowanie scholastycznej pewności, którą oferowało anonimowe oczekiwanie pobożnego uczestnictwa [w tej instytucjonalizacji – uwaga własna] niezależnie od prywatnych motywacji”³⁴; oraz 2) integracji („Pojęcie integracji pragniemy zdefiniować negatywnie jako unikanie sytuacji, w której operacje jednego systemu cząstkowego prowadzą do powstania nierozwiązywalnych problemów w innym systemie cząstkowym”) i sformułowania hipotezy o przechodzeniu zróżnicowania systemów od segmentacyjnego do warstwowego i od warstwowego do funkcjonalnego. Wraz z tym przechodzeniem „zmienia się forma dostępu systemu ogólnospołecznego do systemów cząstkowych: przemieszcza się ona ze „struktury subsystemów do ich środowiska wewnątrzspołecznego”. Wyłania to kolejne problemy – takie jak: a) obciążania lub „nieobciążania przez środowisko wszystkich systemów funkcjonalnych”³⁵; b) optymalizacji („konieczne staje się zapobieżenie sytuacji, w której optymalizacja w obszarze jednego systemu funkcjonalnego prowadzi do nie dających się wychwycić problemów w innych systemach funkcjonalnych”); c) norm i normalizacji („przeniesienie podstaw integracji ze struktury na środowisko osłabia struktury normatywne”) oraz d) „prób blokowania lub innego

³³ Takie segmentacyjne ujęcie zróżnicowania społecznego występuje, jego zdaniem, m.in. w *Podziale pracy społecznej* E. Durkheima.

³⁴ „Dla obszaru religii prywatyzacja oznacza, że udział w komunikacji religijnej (Kościoł) i przyjęcie wiary staje się kwestią indywidualnej decyzji, że religijność musi się opierać na indywidualnych decyzjach i że ma się tego świadomość. Podczas gdy dawniej sprawą prywatną była niewiara, tak teraz staje się nią wiara” (tamże, s. 230).

³⁵ „Przy wzrastającej kompleksowości społeczeństwo w coraz mniejszym stopniu może gwarantować, że wszystkie systemy cząstkowe będą operować jednakowo w ramach jednakowych struktur, a w związku z tym nie będą się zbyt obciążać” (tamże, s. 235).

rozdysponowania funkcjonalnego zróżnicowania”. Na końcu tego katalogu problemów formułowana jest teza mówiąca o konieczności ujmowania problemu sekularyzacji jako problemu funkcjonalnego zróżnicowania społeczeństw.

W podsumowaniu do tych analiz zjawiska sekularyzacji oraz sposobów jej ujmowania i przedstawiania Luhmann stwierdza m.in., że „sekularyzacja jest jedną z konsekwencji przebudowy społeczeństwa w kierunku przede wszystkim funkcjonalnie zróżnicowanego systemu, w którym każdy obszar zyskuje wysoką samodzielność i autonomię, lecz staje się też bardziej uzależniony od stopnia i sposobu wypełniania innych funkcji. Owa przemiana nie daje się wywieść z oddziaływania pojedynczego czynnika, a i pytanie czy przyczyny tkwią raczej w obszarze naukowym, czy też raczej w obszarze kulturowym, jest źle postawione”³⁶. Pytanie dobrze postawione, to oczywiście pytanie o zróżnicowanie funkcjonalne systemów ogólnospołecznych i częściowych – o jego przyczyny, „sprzyjające mu warunki”, „bodźce napędowe” itd.

5. Kościoły w nowoczesnym społeczeństwie

Kojarzony z sekularyzacją problem utraty wpływów na życie społeczne przez tradycyjne Kościoły wprawdzie się pojawia, ale pojawia się w kontekście dyskusji nad problemem „wzrostu potencjału dekonstrukcji i potencjału tworzenia relacji społeczeństwa” w nowoczesnym społeczeństwie, oraz takich jego pochodnych jak „reprodukowanie zasobów wiary” („wiara musi być reprodukowana w zmienionych okolicznościach”), „wzmacnianie środków organizacyjnych” („co w wypadku Kościoła katolickiego zachodzi w nawiązaniu do soboru w Trydencie”) czy „socjalizacji i wychowania” („Kościół zwraca się zdecydowanie, głównie ze specyficznie religijnych powodów, zarówno do edukacji szkolnej prowadzonej przez zakony, jak i w oparciu o patriarchalną koncepcję rodziny, do wychowania rodzinnego”)³⁷.

Przy tych odwołaniach do tradycyjnych funkcji pełnionych przez Kościoły (i realizowania ich „w zasadzie starymi środkami”), Luhmann zwraca

³⁶ Por. tamże, s. 246 i n.

³⁷ Por. tamże, s. 249 i d. Por. również: L.L. Schücking, *Die Familie im Puritanismus: Studien über Familie und Literatur in England im 16., 17. und 18. Jahrhundert*, Leipzig-Berlin 1929.

uwagę na pojawienie się m.in. takich prądów jak: a) „tendencje regresywne, wspierane szczególnie przez poważnych kaznodziejów i naukową literaturę dotyczącą *odrodzenia wiary w czarownictwie*; b) antyteologiczne *oświecone wolnomyślicielstwo* [...]”; c) wycofanie się religii z obszaru ortodoksji, zajętej problemami obronnymi, w nową *duchowość mistyczną*, która zarazem rekomenduje się jako indywidualnie dostępna; d) starania o stworzenie transcendujących ortodoksji, w ostatecznym razie pozareligijnych, jednolitych fundamentów *moralności i humanizmu*”³⁸. Prowadzi to do ponownego postawienia w centrum uwagi kwestii pełnionych przez Kościoły funkcji społecznych.

Szczegółowo kwestie te analizowane i przedstawiane są w ostatnim rozdziale prezentowanej tutaj rozprawy. Luhmann wychodzi w nim od zakwestionowania „dominującej dotąd typizacji, opartej na rozróżnieniu Kościołów i sekt” i opowiada się za „większą dozą rozwagi w przenoszeniu ogólnej teorii organizacji na organizację systemu religijnego”, bowiem przy mało rozważnym „przenoszeniu” zaciera się granice i różnice między Kościołami a innego typu organizacjami społecznymi oraz – co dzisiaj ma szczególne znaczenie – utrudnia się lub wręcz uniemożliwia wskazanie jego miejsca i funkcji we współczesnych systemach społecznych. Po krótkim przypomnieniu czym są te systemy oraz wskazaniu na ich różne formy i poziomy zróżnicowania, stawia on pytanie: „czy i w jakim sensie Kościół może być pojęty jako organizacja”? Odpowiadając na nie stwierdza, że w nowoczesnym społeczeństwie nie może on już uchodzić za „wspólnotę ukonstytuowaną korporacyjnie, za *congregatio fidelium*, gdzie urzędowo-hierarchiczna organizacja i reprezentacja wspólnoty stanowiłaby warunek członkostwa i zarazem jedyną możliwość spełnienia funkcji religii (tak pojmowany Kościół „stałby się anomalią w nowoczesnym społeczeństwie”). Może on natomiast, a nawet powinien (o ile chce „wyjść naprzeciw sytuacji wrastającej segmentacji” i specyfikacji ról społecznych) występować jako organizacja, która włącza się do społecznych „procesów komunikacji jako *decyzji*” („Pojęcie decyzji jest zatem elementarnym pojęciem teorii organizacji”)³⁹.

³⁸ „[...] wszystkie te prądy wyzwalają się z bezpośredniej zależności ortodoksji i próbują zadowolić się mniej sztywno wyartykułowanymi stanowiskami” (tamże, s. 250). Por. również: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1997; P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Warszawa 1974.

³⁹ Przy takiej teorii organizacji chodzi nie tyle o „ustalenia uwarunkowań racjonalnego podejmowania decyzji”, co o „uznanie organizacji za systemy społeczne, które traktują

Takie ujęcie Kościoła pozwala m.in. lepiej zrozumieć „związki występujące między zróżnicowaniem funkcjonalnym (społeczeństwa) a sekularyzacją” oraz wyróżnić takie wewnątrzsystemowe orientacje jak „funkcje, świadczenia i refleksję” („zidentyfikowane jako *komunikacja religijna*”), a także określić cechy tych orientacji „w warunkach zsekularyzowanego społeczeństwa”. Analiza funkcji pełnionych przez Kościoły w tych warunkach prowadzi do wniosku, że „Kościół rozumiany jako komunikacja religijna [...] musi nastawić się na otwieranie i oferowanie możliwości członkostwa, a decyzje o zaktywizowaniu członkostwa pozostawić koincydencjom prywatnego życia”⁴⁰. Trudności w pełnieniu przez Kościół tych funkcji sprawiają m.in., że „zmniejsza się orientacja na funkcje, a zwiększa się orientacja na świadczenia” („To przesunięcie akcentów jest najważniejszą z jednostkowych konsekwencji sekularyzacji”). Przesunięcie akcentów pociąga za sobą istotne konsekwencje zarówno dla zwykłych członków Kościoła, jak i dla tych, którzy pełnią w nim funkcje kierownicze. Dla jego kierownictwa oznacza, że „nie jest ono w stanie odnosić własnych decyzji do decyzji zwykłych członków Kościoła”. Natomiast dla zwykłych członków oznacza, że „wzrasta tendencja do uznawania członkostwa i nieczłonkostwa w Kościele za sprawę własnej decyzji”, a decyzje o wstąpieniu lub wystąpieniu z Kościoła mogą być traktowane w kategoriach świadczenia i korzystania z usług (takich np. jak „posługa duszpasterska”). Ma to także swoje przełożenie na różne formy religijności tych osób, w tym na ich pobożność („Nikt z nich nie oczekuje, że to właśnie w kościelnych sztabach planowania rozwiną się nowe formy pobożności”). Ma to również swoje przełożenie na zmiany w sferze religijnej refleksyjności, w tym w „refleksyjnym mechanizmie wierzenia w wierze” („Ta forma refleksyjności została wynaleziona przez teologów w celu kontrolowania ich własnych wątpliwości”)⁴¹. Rzecz jasna, tradycyjne kierownictwo

działania tak, jakby były one decyzjami. Taka antycypacja i supozycja podejmowania decyzji wychodzi na ogół od osób-w-rolach, które same podejmują (lub będą podejmowały) decyzje”. Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 274 i n.

⁴⁰ „Jest to trudne, ponieważ możliwości komunikacji religijnej muszą być oferowane bez nadziei na rezonans i sukces. Równie irytująca jest konstatacja faktu, że w życiu Kościoła największy udział biorą właśnie ci, którzy nie są w pełni aktywnymi członkami społeczeństwa” (tamże, s. 253). Por. również: Ch. Glock, B.R. Ringer, E. R. Babbie, *To Comfort and to Challenge: A Dilemma of the Contemporary Church*, Berkeley-Los Angeles 1967.

⁴¹ „Jak zawsze w mechanizmach refleksyjności, chodzi o zastosowanie procesu do siebie samego lub o proces tego samego rodzaju” (tamże, s. 296). Szerzej w tej kwestii, por. N. Luhmann, *Reflexive Mechanismem*, w: *Sociologische Aufklärung*, t. I, wyd. cyt., s. 92 i d.

tradycyjnych Kościołów negatywnie ocenia te zmiany i podejmuje próby przeciwstawienia się im.

Z pojawiających się w podsumowaniu do tych analiz wniosków, ocen i postulatów jasno wynika, że takie działania nie mogą zakończyć się sukcesem – chyba że za sukces uzna się nie uzyskiwanie coraz większego znaczenia społecznego czy jedynie utrzymanie dotychczasowych pozycji, lecz uporczywe trwanie na zajętych pozycjach dogmatycznych – mimo i na przekór dokonującym się w nowoczesnych społeczeństwach procesom pluralizacji, demokratyzacji, indywidualizacji itp. Zdaniem Luhmanna, nawet to jest w gruncie rzeczy niemożliwe, bowiem „Kościół urzędowy musi odnosić własne procesy decyzyjne do związków, jakie członkowie o bardzo różnych poziomach intensywności zaangażowania wytwarzają i mogliby wytwarzać między ich religijnym zaangażowaniem a niereligijnym przeżywaniem i działaniem”, a sama „organizacja wciną się częścią swych procesów decyzyjnych (dotyczących np. lokat pieniężnych, administrowania majątkiem, budowy itp.) w środowisko wewnątrzspołeczne. O tyle też stanowi część systemu gospodarczego, nierzadko również część systemu politycznego lub prawnego”⁴².

Post scriptum

W prezentacjach i eksplikacjach problemów związanych z racjonalnością w religii i religijności Luhmann trzyma się współczesnej „mody”, aby pojęcia *racjonalność* używać możliwie jak najrzadziej. Jeśli już się ono pojawia, to pojawia się w takim ujęciu, że można odnieść wrażenie, iż ma ono charakter incydentalny. Przykładem może być zarówno jego wzmiankowanie racjonalności przy okazji rozważań nad teorią organizacji (zgłasza on tam swoje zastrzeżenia do tych teorii, które „ograniczają się do ustalenia uwarunkowań racjonalnego podejmowania decyzji”), jak i nieco szersze jej wyjaśnianie w końcowych partiach rozważań nad funkcją religii – mówi się tam m.in. o „przeszkodach w racjonalnym podejmowaniu decyzji” oraz o „racjonalności opartej na wartościach” i „racjonalności celowej”. W tym drugim przypadku mamy odsyłacz do „typów racjonalności Maxa Webera”, u którego były one „często używane”⁴³.

⁴² Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. cyt., s. 303 i n.

⁴³ „Jako postacie racjonalności stanowią one formy (rzekomo właściwej) *redukcji* kompleksowości. Tego, że ze względu na odniesienie do decyzji organizacji zawsze zarazem

Pojawienie się Webera na początku i końcu rozważań zawartych w *Funkcji religii* nie jest oczywiście kwestią przypadku. Ten wybitny uczony o szerokich zainteresowaniach i różnorodnych dokonaniach naukowych jest bowiem fundatorem i ideowym patronem takiego badania, opisywania i wyjaśniania zjawisk społecznych, w tym występujących w nim elementów racjonalności i irracjonalności, dla którego punktem wyjścia jest pojęcie *działania społecznego*. Natomiast Luhmann jest wprowadzającym jego kontynuatorem, ale kontynuatorem chcącym i potrafiącym wprowadzić do założeń, postulatów i ustaleń swojego wielkiego poprzednika niejedną korektę – jednak nie kwestionującym zasadności założenia, że to działanie społeczne, to znaczy „działanie orientowane na przeszłe, obecne lub oczekiwane w przyszłości zachowanie innych ludzi” jest „podstawowym pojęciem socjologicznym” (M. Weber). Nie kwestionuje on również zasadności weberowskiego przekonania, że jest to pojęcie w uwikłaniu w inne kategorie nauk społecznych oraz odnoszące się do zjawisk, relacji, stosunków i porządków społecznych występujących w różnego rodzaju uwikłaniach – wewnętrznych i zewnętrznych, typowych i nietypowych, formalnych i realnych itd., itd.

Praktycznie za każdą z kategorii luhmannowskiego socjologizmu kryje się pojęcie *działania społecznego* – bo przecież trudno sobie wyobrazić, aby bez niego mogły się pojawić: kontyngencja, komunikacja, kodowanie i dekodowanie, selekcjonowanie i kontekstowe poszerzanie, identyfikacja i autoidentyfikacja, specyfikowanie i respecyfikowanie oraz wiele jeszcze innych istotnych ze społecznego punktu widzenia działań. Przy jednych z nich – takich np. jak perfekcja i perfekcjonizm, czy definiowanie, interpretowanie i dogmatyzowanie – wręcz narzuca się pytanie o racjonalność. Luhmann niekiedy je stawia, a niekiedy nie stawia, i stanowi to nie tyle błąd zaniechania, co próbę uniknięcia wejścia na grunt takich rozważań, które zdają mu się być albo mało istotne ze społecznego punktu widzenia, albo też mogą prowadzić do pseudonaukowych spekulacji. Wiele takich pułapek dostrzega on nie tylko w religii i religijności, ale również w tych formach refleksji i refleksyjności, w których stawia się pytania graniczne i w których próbuje się na nie odpowiedzieć. Należała i należy do nich

(i to w pierwszym rzędzie) *podnosi* swoją kompleksowość, typy te nie wyrażają się poprzez swoje *znaczenie*, lecz co najwyżej przez swoje *rozdzielanie*. Gdybyśmy chcieli „przełożyć” Weberowskie pojęcie na język prezentowanej tu teorii [...] to musielibyśmy interpretować racjonalność opartą na wartościach i racjonalność celową jako odmienne formy nastawienia na kompleksowość, a racjonalność jako rzekomo-właściwą redukcję” (tamże, s. 302).

filozofia. Stąd demonstruje on daleko idącą wstrzemięźliwość w filozofowaniu, a na kartach jego dzieł nazwiska filozofów pojawiają się stosunkowo rzadko – chyba że chodzi o takich wielkich racjonalistów jak Hegel czy Husserl.

Sklania to do postawienia tego samego pytania, które w swoim czasie postawił już Emil Durkheim, to jest pytania o „zasady metody socjologicznej”, w tym o ich racjonalność. Luhmann w niejednym istotnym punkcie swoich rozważań odwołuje się do założeń i postulatów tego wybitnego i wpływowego uczonego oraz niejednokrotnie kwestionuje ich zasadność. Jednak całkowicie ich nie odrzuca, lecz je koryguje oraz proponuje takie zasady, które zdają mu się lepiej oddawać możliwości i stan badań współczesnych nauk socjologicznych. Na pytanie: jakie są to zasady i możliwości oraz jaki jest to stan badań, odpowiada on pośrednio w ostatnich akapitach *Funkcji religii*. Z odpowiedzi tej wynika, że są one, a przynajmniej powinny być „skrojone” na miarę problemów, przed którymi stają analizowane tam takie organizacje społeczne jak Kościoły – takich m.in. problemów jak „sprawowanie kontroli nad wzajemnymi zależnościami” występującymi przy podejmowaniu decyzji. Tych problemów nie rozwiążą oczywiście same nauki socjologiczne. Nie taka zresztą jest ich społeczna rola (funkcja). Mogą one natomiast „dostarczyć tu hipotez dotyczących ukrytych (nie zamierzonych racjonalnie) redukcji kompleksowości”⁴⁴. Mowa jest tutaj i o określonym działaniu, i o określonej racjonalności, ale działaniu i racjonalności w takim uwikłaniu, że gdyby przyszło nam w miarę poprawnie „rozplątać” ten „kłębek” zależności, to zapewne doszlibyśmy na końcu do tego, co wskazane zostało w *credo* luhmannowskiego socjologizmu, a to oznaczałoby, że wracamy do punktów, od których wyszliśmy w tych rozważaniach.

Na koniec jeszcze kilka uwag w kwestii dosyć szczegółowej i – jeśli tak można powiedzieć – „warsztatowej”. Związana jest ona ze stosowaną przez Luhmanna techniką odsyłania czytelnika do licznych opracowań

⁴⁴ „Na przykład: wraz ze wzrostem różnorodności członków środowisko zyskuje większy wpływ na organizację, gdyż organizacja orientuje się «zamiast tego» na środowisko. Albo: członkowie nie orientują się na teologiczno-organizacyjny sens Kościoła, lecz «zamiast tego» na proboszcza. Wiele twierdzeń tego typu mogłoby spleść się «zamiast tego» i dostarczyć urzędowej organizacji kościelnej punktów orientacji” (tamże, s. 305). Można jednak postawić pytanie: czy nauki socjologiczne powinny orientować się na owe „zamiast tego” i „dostarczanie kościelnej organizacji punktów orientacji”, czy też na coś innego? Jest to oczywiście pytanie retoryczne.

innych autorów. Można oczywiście założyć, że uważnie przestudiował on wszystkie te opracowania i uznał, że wnoszą one istotne dopowiedzenia w tych kwestiach, które z różnych względów nie były przedmiotem jego analizy. Założenie to wydaje mi się jednak wątpliwe. Do tej wątpliwości skłania mnie m.in. fakt, że niejedno ze wskazywanych opracowań sytuuje się w takich specyficznych obszarach problemowych, iż do oceny merytorycznej wartości zawartych w nim ustaleń potrzebne są szczególnego rodzaju kwalifikacje (Luhmann nawet nie sugeruje, że je posiada). Pozostaje oczywiście oparcie się na *zaufaniu*. Kategoria ta znajduje się dzisiaj w centrum zainteresowania przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, w tym socjologów⁴⁵. Czym innym jest jednak jej analizowanie, a czym innym jej stosowanie w tak szerokim zakresie, jak w przypadku autora *Funkcji religii*. Problem polega nie tyle na racjonalności jej stosowania (bo przecież bez większego trudu można wskazać przemawiające za tym racje), co na wskazaniu jej granic. Pytanie dotyczy m.in. uwikłania tej racjonalności. Stwierdzenie, iż wskazywanie na osiągnięcia innych należy do dobrego obyczaju w nauce raczej mało kogo może zadowolić. Być może należy ono również do owego sygnalizowanego wyżej „orientowania się «zamiast tego»”, ale niestety jest to problem tak uwikłany w różnego rodzaju zależności, współzależności i niezależności, że można byłoby na ten temat napisać całkiem sporą rozprawę.

⁴⁵ Por. m.in.: F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa 1997; P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.

Bibliografia

- AUGUSTYN (św.), *Wyznania*, Warszawa 2008
- AURELIUSZ M., *Rozmyślania*, Warszawa 2008
- AXELOR R., *The Evolution of Cooperation*, New York 1984
- BASZKIEWICZ J., *Historia Francji*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2004
- BELLAH R.N., *The Place of Religion in Human Action*, „Review of Religion”, nr 22/1958
- BERGER P.L., *Święty baldachim*, Kraków 2005
- BERGER P.L., *Zur Dialektik der Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Mein 1973
- BERGER P.L., LUCKMANN T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983
- BOEDDER B., *Natural Theology*, London 1891
- LE BON, *Psychologia tłumy*, Warszawa 1986
- CAILLOIS R., *Żywioł i ład*, Warszawa 1973
- CAMPELL J., *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York 1959
- CHANTEPIE P.D., *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1925
- COMTE A., *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973
- CONSTANT B., *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et son développement*, Paris 1824–1831
- COOPER P., *The Scandal of Scientology*, New York 1971
- CROKER L.G., *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore 1959
- DAVID M., *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris 1949
- DOBBELAERE K., LAUVERS J., *Definition of Religion – Sociological Critique*, w: „Social Compass” nr 20/1974
- DOHERTY R., *The Hicksite Separation*, New Brunswick, New Jersey 1967
- DÖHMANN K., *Zur Charakteristik der Kontigenz*, w: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Venezia 1958*, t. 5, Florenz 1960
- DRESSER W., *Voices of Freedom*, New York 1899
- DROZDOWICZ Z., *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Szczecin 1986
- DROZDOWICZ Z., *Liberalizm europejski*, Poznań 2005

- DROZDOWICZ Z., *O racjonalności w religii i w religijności*, Poznań 2009
- DROZDOWICZ Z., Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny?, „Nauka” nr 2/2010
- DURKHEIM É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990
- DURKHEIM É., *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 1999
- DURKHEIM É., *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000
- DUX G., *Ursprung. Funktion und Gehalt der Religion*, „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” nr 8/1973
- EISENSTADT S.N., *Jewish Civilization: The Jewish Experience in a Comparative Perspective*, Albany 1992
- ELIADE M., *Aspekty mitu*, Warszawa 1998
- ELIADE M., *Cosmos and History*, New York 1959
- ELIADE M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1997
- ELIADE M., *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998
- ELIADE M., *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999
- ELIADE M., *Obrazy i symbole*, Warszawa 1998
- ELIADE M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000
- ELIADE M., *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996
- ELIADE M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994
- ELIADE M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997
- ENGNELL I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943
- EVANS-PRITCHARD E.E., *Theories of Primitive Religion*, London 1965
- FEUERBACH L., *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959
- FEUERBACH L., *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981
- FRAZER J.G., *Totemism*, London 1884
- FRAZER J.G., *Totemism and Exogamy*, London 1910
- FRAZER J.G., *Złota gałąź*, Warszawa 1969
- FREUD Z., *Psychopatologia życia codziennego*, Warszawa 1987
- FREUD Z., *Totem i tabu*, Warszawa 1993
- FUKUYAMA F., *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa 1997
- GARIEL K., HERLTH A., STROHMEIER K.P. (ed.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*, Freiburg, Basel, Wien 1997
- GEHLEN A., *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957
- GLOCK CH., RINGER B.R., BABBIE E.R., *To Comfort and to Challenge: A Dilemma of the Contemporary Church*, Berkeley–Los Angeles 1967
- GLOCK CH., STARK R., *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965
- GRANAT M., *La pensée chinoise*, Paris 1934
- GREELY A., *Myths, Symbols and Rituals in the Modern World*, „The Critic”, t. XX, nr 3 (grudzień 1961 – styczeń 1962)

- GURR T., *Why Men Rebel*, Princeton 1970
- HABERMAS J., *Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976
- HABERMAS J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand 1962
- HAZARD P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Warszawa 1974
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1965
- HEGEL G.W.F., *Nauka logiki*, t. II, Warszawa 1968
- HEIDEGGER M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994
- HEPBURN R.W., *Christianity and Paradox: Critical Studies in Twentieth Century Theology*, London 1958
- HERBERGER W., *Protestant, Catholic and Jew*, New York 1955
- HERDER J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1969
- HICK J., *Evil and the God of Love*, New York 1966
- HIMMELFARB G., *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004
- HIRSCHI T., *Causes of Delinquency*, Berkeley 1969
- HODGE C., *Systematic Theology*, New York 1973
- HOMANS G.C., *The Human Group*, New York 1950
- HOUTARTA F., *Les variables qui affectent le rôle intégrateur de la religion*, „Social Compass” 7/1960
- JAMES E.O., *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, London 1958
- JAMES W., *Doświadczenie religijne*, Kraków 2001
- JAMES W., *Pragmatyzm*, Kraków 2004
- JAMES W., *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy Pragmatyzmu*, Warszawa 2000
- JENSEN AD. E., *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris 1954
- JOHNSON B., *A Critical Appraisal of the Church-Sect Typology*, „American Sociological Review” 22/1963
- JUNDT A., *Les Amis de Dieu au XIV-me siècle*, Strasburg 1879
- KANT I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I i II, Warszawa 1957
- KELLER J. (i in.), *Od Mojżesza do Mahometa*, Warszawa 1975
- KOŁAKOWSKI L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1997
- KRAELING C.H., ADAMS R.M. (ed.), *City Invincible*, Chicago 1960
- KRASNODEBSKI Z., *M. Weber*, Warszawa 1999
- LANSON G., TUFFRAU P., *Historia literatury francuskiej*, Warszawa 1971
- LE BON G., *Psychologia tłumu*, Warszawa 1986
- LENSKI G., *Power and Privilege*, New York 1966
- LENSKI G., *The Religious Factor*, New York 1961
- LÉVY-BRUHL L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa 1992
- LÉVY-BRUHL L., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931

- LOFLAND J., STARK S., *Becoming a world saver: A theory of conversion to a Deviant perspective*, „American Sociological Review”, 30/1965
- LOVEJOY A., BOAS G., *Documentary History of Primitivism and related Ideas in Antiquity*, Oxford-Baltimore 1935
- LUHMANN N., *Funkcja religii*, Kraków 1998
- LUHMANN N., *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986
- LUHMANN N., *Social Systeme. Grundriss einer allgemeinen Systemtheorie*, Frankfurt am Main 1984
- LUHMANN N., *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, Warszawa 1994.
- MAETERLINCK M., *L'ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck*, Bruxelles 1891
- MALINOWSKI B., *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990
- MALINOWSKI B., *Myth in Primitive Psychology*, London 1926
- MALINOWSKI B., *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*, Warszawa 1957
- MASSART A., *L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité*, w: *Mélanges bibliques*, Paris 1957
- MEDVEDEV Z. i R., *A Question of Madness*, New York 1971
- MERCIER R., *La réhabilitation de la nature humaine (1700–1750)*, Vilemombre (Seine) 1960
- MEYER J.J., *Trilogie altintdischer Mächte und Feste der Vegetation*, t. II, Zürich-Leipzig 1937
- MICHALSKI K., *La Philosophie au XIV^e siècle: six études*, Frankfurt 1969
- MIŁOŚZ Cz., *Zniewolony umysł*, Paryż 1953
- MOMIGLIANO A., *A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah Religion*, „History and Theory” 19/1980
- MÜLLER M., *Erfahrung und Geschichte: Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg–München 1971
- MÜLLER W., *Kreis und Kreuz*, Berlin 1938
- NIEBUHR H.R., *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929
- NISBET J.F., *The Insanity of Genius*, London 1893
- OTTO R., *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław 1993
- PARSONS T., *Szkice z teorii socjologicznej*, Warszawa 1972
- PARSONS T., *The Structure of Social Action*, New York 1968
- PETTAZZONI R., *Dio*, Roma 1922
- PREUSS K.TH., *Religion und Mythologie der Uito*, t. I–II, Göttingen 1921–1923
- SCHAFF A., *Einführung in die Semantik*, Berlin 1966
- SCHLEIERMACHER F., *Mowy o religii*, Kraków 1995

- SCHLUCHTER W., *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley–Los Angeles–London 1985
- SCHMIDT W., *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, t. I–XII, Münster-in-Westphalien 1926–1955
- SICA A., *Weber. Irrationality and Social Order*, Berkeley–Los Angeles–London, 1988
- SPENCER H., *Instytucje polityczne*, Warszawa 1990
- SPIRO M., *Religion and the Irrational*, Vol. II, in.: Symposium on New Approaches to the Study of Religion, New York 1964
- STARK R., BAINBRIDGE W.S., *Teoria religii*, Kraków 2000
- STARK R., BAINBRIDGE W.S., *The Future of Religion. Secularization Revival, and Cult Formation*, New York 1987
- STARK R., BAINBRIDGE W.S., *Religion, Deviance and Social Control*, New York 1997
- STRONG A.H., *Systematic Theology*, New York 1896
- TREVELYAN G.M., *Historii społecznej Anglii. Od Chaicera do Wiktorii*, Warszawa 1961
- TRIGG R., *Rozum a zaangażowanie*, Warszawa 1989
- TROELTSCH E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in. *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1912
- SCHÜCKING L.L., *Die Familie im Puritanismus: Studien über Familie und Literatur in England im 16., 17. und 18 Jahrhundert*, Leipzig–Berlin 1929
- SZTOMPKA P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007
- TURNER S. (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge 2000
- TYLOR E.B., *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, Warszawa 1996
- RADCLIFFE-BROWN A., *Strukture and Function in Primitive Society*, London 1952
- RENDTORFF T., MATTHES J., *Säkularisierung als theologisches Problem*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie” nr 4/1964
- RENOUVIER CH., *Essai de Critique Générale*, Paris 1912
- ROUSSELOT P., *Les Mystique Espagnoles*, Paris 1869
- VAN DER LEEUW, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997
- VÖGELIN E., *Order an History*, Louisiana 1956
- VÖGELIN E., *The New Science of Politics*, Chicago 1952
- WACH J., *Socjologia religii*, Warszawa 1961
- WALLACE A.F.C., *Religion: An Anthropological View*, New York 1966
- WEBER M., *Ancient Judaism*, New York, 1952; wyd. polskie: *Starożytny judaizm*, w: *Socjologia religii. Dzieła zebrane*, Kraków 2000
- WEBER M., *Max Weber. A Biography*, New York, 1975

- WEBER M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996
- WEBER M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002
- WEBER M., *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984
- WHITE H., *Chains of Opportunity*, Cambridge 1970
- WIESNET E., *Säkularisierung Pro und Contra*, Innsbruck 1973
- WILLSON B., *Sects and Society*, Berkeley 1961
- WOOD H., *Ideal Suggestion through Mental Photography*, Boston 1899

Indeks nazwisk

A

Adams R.M. 191
Al-Ghazalli 76
Altheim F. 82
Augustyn (św.) 74
Augidi 34
Axelord Robert 129, 143

B

Babbie Earl R. 197
Baetke Walter 82
Bainbridge William Sims 8, 127-129,
131, 136, 139, 141, 142, 145,
148, 149
Barclay Robert 46
Baszkiewicz Jan 166
Baxter Richard 46
Bellah Robert N. 186
Berger Peter L. 8, 151, 153, 154, 156,
157, 160, 162, 164-167, 170,
173-176, 179
Berkeley George 66
Berman Harold J. 33, 34, 40, 41
Beseler 34
Blecker C.J. 82
Boas Franz 109
Boedder B. 76
Borowik Irena 160
Brunner 34
Buber Martin 82
Bultmann Rudolf 85, 168

C

Cailois Roger 82, 86
Campell J. 111
Casel O. 82
Chantepie de la Saussaye P.D. 85
Cicero (Cyceron Marek Tuliusz) 85
Comte August 13, 14
Condington R.H. 85
Constant Benjamin 84, 104
Cooper Paulette 140
Croker L.G. 185

D

David M. 184
Diderot Denis 71
Dobbelaere Karel 181
Doherty R. 139
Döhmman K. 191
Dresser Horatio W. 72
Drozdowicz Zbigniew 7, 103, 104
Durkheim Émile 8, 11-30, 87, 127,
128, 134, 168, 173, 174, 178,
194, 200
Dux Günther 181

E

Eisenstadt Shmuel Noah 57
Eliade Mircea 8, 82, 97, 98, 105-120,
122-126, 162
Engnell I. 120
Evans-Pritchard Edward Evan 134

F

Feuerbach Ludwik Andreas 69, 127
Fichte Johann Gottlieb 81
Flournoy 70
Fox John 68
Franciszek (św.) 71
Franklin Benjamin 42, 43
Frazer James G. 19, 22
Freud Zygmunt 86, 91, 111, 127
Frick H. 82, 99
Fryderyk II 112
Fukuyama F. 201

G

Gariel K. 177
Gehlen A. 167
Gierke Otto von 34
Glock Charles 142, 197
Gneist 34
Goethe Johann Wolfgang von 99
Granat M. 162
Greely A. 122
Grönbech V. 82
Guardini R. 82
Gurr Ted Robert 142

H

Habermas Jürgen 167, 193
Hazard Paul 196
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 58, 59, 66, 81, 84, 99, 115, 124, 125, 192, 200
Heidegger Martin 83, 181
Henryk VIII, król Anglii 166
Hepburn R.W. 187
Herberger W. 169
Herder Johann Gottfried 84, 85
Herlth A. 177
Hick J. 164
Himmelfarb Gertrude 148
Hirschi Travis 141, 142

Hirschmann E. 83

Hodge C. 76
Homans G.C. 129
Houtart F. 179
Hubbard Ron L. 140
Hume David 149
Husserl Edmund 180, 200

I

Ignacy (św.) 46

J

James Edwin Oliver 185
James William 8, 61-80, 128
Jensen Ad. E. 111
Johnson Benton 133, 138, 139
Jundt A. 74

K

Kant Immanuel 29, 70, 81, 124
Keller Józef 101
Kernyi K. 82
Kierkegaard Sören Aabye 104
Kluckohn Clyde May 191
Kołakowski Leszek 72, 73, 196
Kozyr-Kowalski Stanisław 58
Kraeling C.H. 191
Krasnodębski Zdzisław 33
Kroński Tadeusz 81

L

Lang Andrew 89
Lanson Gustave 71
Lauvers Jan 181
Le Bon Gustaw 92
Leeuw van der Gerardus 8, 81-91, 93-97, 99-104
Leibniz Gottfried Wilhelm 66
Lenski Gerhard 129, 170
Leon XIII, papież 76
Levejoy A. 109

Lévy-Brühl Lucien 85, 88, 96
 Locke John 66, 149
 Lofland John 141, 142
 Love John 54, 55
 Luckmann Thomas 8, 151, 153, 154,
 156, 157, 160, 168-173, 175, 176
 Luhmann Niklas 8, 177-180, 182-201
 Luter Marcin 43, 72

M

Macaulay Trevelyan George 166
 Maeterlinck Maurice 74
 Malinowski Bronisław 131, 182
 Marek Aureliusz 70
 Massart A. 187
 Matthes J. 193
 Mayer Carl 173
 Marks Karol 69, 127, 135, 173, 174
 Mead Georg H. 160
 Medvedev Zohores 144
 Medvedev Roy 144
 Mercier R. Joseph 185
 Meyer Joseph J. 122
 Michalski Konstanty 188
 Mill John 66
 Miłosz Czesław 134
 Molinos Miguel 72
 Momigliano Attilio 57
 Mommsen Theodor 34
 Müller J.G. 82
 Müller Max 180
 Müller W. 114

N

Neumann E. 83
 Niebuhr Richard H. 138
 Nietzsche Fryderyk 55
 Nippel Wilfried 37, 38
 Nisbet J.F. 68

O

Otto Rudolf 105, 181

P

Parsons Talcott 34, 168, 173
 Pareto Vilfredo 58
 Pascal Blaise 104
 Pettazzoni Raffaele 119
 Pfister B. 83
 Piaget Jean 85
 Pitagoras 36
 Platon (właśc. Arystokles) 66, 70
 Preuss K.Th. 89, 109
 Prokopiuk Jerzy 85

R

Radcliffe-Brown Alfred 182
 Reid Charles J. Jr., 33, 34, 40, 41
 Rendtorff T. 193
 Renouvier Charles 81
 Ringer B.R. 197
 Robertson H.M. 58
 Rousseau Jean Jacques 71, 89
 Rousselot P. 74

S

Saint-Pierre de Bernardin 71
 Schaff Adam 179
 Scheler Max 85
 Schleiermacher Friedrich 84, 85, 168
 Schluchter Wolfgang 31, 37, 41
 Schmidt Wilhelm 89, 119
 Schutz Alfred 156, 158, 160, 173
 Schücking L.L. 195
 Sée Henri 58
 Shaftesbury Antony Ashley 149
 Sica Alan 34, 35, 38, 58
 Sierks F. 83
 Skapska Grażyna 177
 Smith Adam 129, 146-149
 Sombart W. 57
 Sorokin A. Pitrim 58
 Söderblom Nathan 82, 85, 88, 89, 99
 Spencer Herbert 14, 66

Spinoza Baruch 66, 72
Spiro Melford 136
Spranger E. 83
Starbuck 70
Stark Rodney 8, 127-129, 131, 133,
136, 139, 141, 142, 145, 148, 149
Strohmeier K.P. 177
Strong A.H. 76
Symonds J.A. 75
Sztompka Piotr 201

T

Tarkowska Elżbieta 11
Teresa (św.) 68
Tillich Paul 85
Tomasz (św.) 76
Treitschke Heinrich von 34
Troeltsch Ernst 93, 128, 138
Tuffrau Pierre 71
Turner S. 33
Tylor Edward Burnett 22, 88

V

Vögelin E. 162, 171

W

Wach Joachim 83
Wallace A.F.C. 144
Weber Helena 34
Weber Marianne 32
Weber Max 8, 9, 31-39, 41-47, 49-
59, 133, 135, 138, 145, 158,
160, 161, 164, 165, 168, 173-
176, 178, 182, 198, 199
Wesley John 46
White Harrison 143
Wiesnet E. 193
Willson Bryan 144
Wolter (Voltaire, właśc. Francis-Ma-
rie Arouet) 89
Wood Henry 72
Wundt Wilhelm M. 22, 85